

SAP

SAPIENTIA



Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *El orden humano* 163

ARTICULOS

GUSTAVO E. PONFERRADA: *Los primeros principios* 171
TEÓFILO URDÁNOZ: *La filosofía analítica actual y su terapia mediante la filosofía cristiana y tomista* 207
WILLIAM R. DARÓS: *Verdad y relativismo según el pensamiento de Tomás de Aquino* 231
OCTAVIO N. DERISI: *El mundo espiritual de la persona* 255
EMILIO KOMAR: *Ordo et mysterium* 277
ABELARDO LOBATO: *La filosofía cristiana de la libertad* ... 285
OCTAVIO N. DERISI: *El significado de la encíclica "Aeterni Patris" de León XIII, a los cien años de su publicación* 303

NOTAS Y COMENTARIOS

JUDITH A. GARCÍA CAFFARENA: *Ciencia e interpretación del universo* ... 309

BIBLIOGRAFIA

R. VERNEAUX: *Immanuel Kant: Crítica de la Razón pura* (Octavio N. Derisi), p. 315; K. H. SCHEKLE: *Teología del Nuevo Testamento. Tomo IV. Consumación de la obra creadora y redentora. Comunidad de discípulos e Iglesia* (Armando J. Levoratti), p. 316.

INDICE DEL VOLUMEN XXXIV 318

Año XXXIV

1979

Nº 133-134

(Julio-Setiembre/Octubre-Diciembre)

INGRESADO
M F N
Nº 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

EL ORDEN HUMANO

II

EL ORDEN FAMILIAR

1. — La Persona y la Familia

Sólo en una familia ordenadamente constituida, la persona es capaz de lograr un nacimiento digno y una adecuada educación o desarrollo material y espiritual armónico.

Porque para el nacimiento y la educación de la persona no basta una unión cualquiera del hombre y la mujer. Ellos deben ser el fruto del testimonio de un verdadero amor y una entrega total de un hombre y una mujer, que sólo se concibe en el matrimonio.

Por eso, para el orden de su ser y deber ser, la persona ha menester del matrimonio o familia.

2. — El Orden Familiar: Esencia y Fines de la Familia

El matrimonio es la unión estable del hombre y la mujer, la entrega perpetua y exclusiva entre ellos, con el fin de promoverse mutuamente y procrear y educar a los hijos.

Únicamente en esta unión estable los dos sexos se complementan y perfeccionan mutuamente. Porque Dios los ha hecho complementarios en el cuerpo y en el alma para su integración en la institución de la familia.

De esta mutua y perpetua entrega en el amor, el hombre y la mujer se enriquecen el uno al otro. Este enriquecimiento y promoción es uno de los fines del matrimonio.

Sin embargo, tal fin está ordenado a otro, que es el principal de la institución matrimonial: la procreación y educación de los hijos. Porque todo el amor y la entrega de los cónyuges entre sí en la intimidad de su misión están esencialmente ordenados a la conservación de la especie por la procreación y educación de los hijos. El hijo es el fruto y el fin de ese amor, que promueve a los esposos, y que es a la vez testigo de ese amor: en el hijo está el cuerpo y el alma de los padres, íntimamente unidos con sus caracteres y fisonomías propias. La unión, suprema aspiración del amor de los esposos, se logra en el hijo.

Este amor entre sí de los padres no termina en la aparición del hijo: se continúa en la educación o desarrollo material y espiritual del mismo. Porque la educación requiere la acción conjunta de la madre y del padre, íntimamente unidas en el amor: la ternura y solicitud de la madre y el amor y la fuerza del padre no sólo en procura

de los medios necesarios para la familia, sino también para influir sobre el hijo.

Cuando falta el amor y la unión en los padres, la educación del hijo se resiente por la falta del ambiente y de los medios naturales más eficaces —instituidos por Dios a través del mismo matrimonio— para su formación. Las consecuencias de esta falta son nefastas para la ordenación de la persona.

De aquí que la educación, por ser uno de los fines primordiales del matrimonio, constituye una obligación, de las más graves de los padres, que implica el consiguiente derecho a poder cumplirla.

No es al Estado sino a la familia a quien compete el derecho y la obligación de educar. El Estado debe amparar y ayudar a los padres a poder cumplir ese derecho. Su misión, en la educación, es, por eso, sólo subsidiaria. Por esta misión subsidiaria, el Estado puede erigir Escuelas o Institutos educacionales, cuando los padres están impedidos para hacerlo; porque al bien común de la Sociedad —fin fundamental del Estado— interesa la educación de sus miembros.

En cambio, todo lo que en la educación toca al bien común, es de derecho propio del Estado. Así la vigilancia por la higiene, la seguridad, la defensa de la soberanía, el respeto a la Constitución y a las Leyes en las Escuelas, es misión propia del Estado.

El matrimonio y los hijos —la Familia— son una Institución natural y, por eso mismo, divina, ya que Dios, Autor de la naturaleza, actúa a través de sus inclinaciones.

Por eso también el matrimonio y la familia están ordenados a sus fines propios y a su organización consiguiente. Por la misma razón, por la ley moral, dada la gravísima responsabilidad de la consecución de sus fines: la permanencia de la especie humana sobre la tierra, el matrimonio es obligatorio para los hombres, en general, como especie, aunque no para cada individuo tal cual Dios lo ha establecido por la misma naturaleza humana. Sólo en casos excepcionales, de que la especie estuviera en peligro de extinguirse, la obligación de contraer matrimonio podría recaer sobre los mismos individuos.

De aquí también que, cuando esa inclinación es satisfecha fuera del matrimonio, es decir, fuera de la Institución de la unión estable y exclusiva de un hombre y una mujer, se viola la ley moral, se prostituye el amor y se atenta contra los fines para cuya consecución la Institución ha sido establecida; y el placer, que únicamente es medio para el fin, se convierte en fin. En tal caso, se obra contra la naturaleza integral del hombre que incluye sobre todo su ser específico espiritual, porque no se obra racionalmente o de acuerdo a los fines propios de la Institución. En tal caso, los sexos, lejos de promoverse y enriquecerse entre sí, se envilecen y se tornan instrumentos de placer, y los hijos —si es que se los quiere tener— no pueden ser educados

de acuerdo a las exigencias propias del ser de la persona humana, que requiere la unión en el amor de los padres, o sea, la familia, para su adecuado desarrollo.

Todo acto sexual fuera del matrimonio atenta contra los fines de la promoción de los sexos y sobre todo contra el de la procreación y educación de los hijos: va contra el orden y el bien de la especie —de ahí su gravedad— y, por eso, viola hondamente la ley moral, la cual vela el orden humano en todos sus aspectos.

De ahí también que tales actos, en busca del solo goce, hacen sufrir a la especie una disminución de sus miembros y podría llegar a la extinción de la misma.

3. — Las Propiedades o Exigencias Morales del Matrimonio

Para la consecución de los fines mencionados del matrimonio, se requiere la unidad y la indisolubilidad de la unión del hombre y la mujer.

Unicamente la unión de un hombre con una mujer conduce a la consecución adecuada de los fines del matrimonio: la promoción de los mismos y la procreación y educación de los hijos. Sin la unidad no hay amor total y la unión de los cónyuges se resiente. La poliandria —además de hacer dudosa la paternidad de cada hijo— y la poligamia traen aparejadas consigo la dificultad de la unión y violan los derechos de la persona del hombre o de la mujer, respectivamente.

Por la misma razón, atenta gravemente contra el orden moral el adulterio: una falta a la fidelidad al amor mutuo de los esposos, una ruptura de la unidad, requerida por los fines e institución del matrimonio.

La historia confirma los graves e innumerables inconvenientes de estas uniones fuera del matrimonio, así como los bienes que aportan al mismo la unidad y la fidelidad conyugal.

También la indisolubilidad está exigida por la naturaleza misma del matrimonio. Ya el amor, por su propia naturaleza exige de sí una entrega total y perenne.

El divorcio o ruptura del vínculo trae consigo innumerables males contra los propios esposos y los hijos. La sola posibilidad del divorcio apunta contra el amor y entrega total, propias de la institución, y contra la procreación de los hijos. Quien teme y sabe que es posible una separación futura —la mujer, sobre todo— procura no tener hijos, para no verse con ellos impedido para otra unión. En los países que admiten legalmente el divorcio hay menos natalidad.

Pero el divorcio atenta sobre todo contra la educación de los hijos. La falta del padre o de la madre dificultan sobremanera la educación, que requiere la convergencia de la acción de los dos. De hecho, muchos de estos hijos carecen de una debida educación y presentan pro-

blemas y defectos psíquicos en su vida. Encuestas realizadas entre jóvenes delincuentes y subversivos, demuestran que, en gran parte, son ellos hijos de matrimonios desavenidos y divorciados.

Dios ha ordenado de tal manera el matrimonio que esta unión una —de uno con una— e indisoluble es necesaria para toda la vida de los cónyuges, para prolongar su promoción y su madurez y es necesaria a la vez para educar adecuadamente a los hijos hasta su mayoría de edad y para ayudar a los futuros hogares de los mismos. En efecto, también los abuelos son una institución natural, forman parte de la institución natural, constituyen como una segunda instancia de afecto que suaviza y facilita las relaciones de los hijos con los padres. Proporcionalmente habría que decir lo mismo de los tíos y otros parientes.

4. — El Orden Familiar

La familia realmente es una institución natural, creada por Dios, Autor de la naturaleza, por la que conduce a los hombres a la misma. Por una inclinación natural todos sus miembros son conducidos al cumplimiento de sus deberes con amor y comprensión, y cada uno de ellos sirve a los otros y encuentra en ellos el complemento y ayuda de su propia promoción y educación. Es un conjunto de miembros, hechos los unos para los otros, que natural y armónicamente se desarrollan y reflexionan, con su mutua ayuda, de un modo suave y fácil.

Mientras otras instituciones, no naturales, se regulan por leyes que establecen obligaciones y derechos, y muchas veces se hacen difíciles y necesitan de la intervención de la autoridad para el cumplimiento de las mismas en busca del ser de sus fines y de su misma subsistencia, la familia es una institución natural, regulada por la misma naturaleza humana, para obtener sus fines.

Para el logro de éstos y la estabilidad de la familia, basta el cumplimiento del orden moral, que cada uno de sus miembros lleva inscripto en su conciencia, y que el amor se encarga de facilitar, y que la mutua comprensión suaviza y lo pone al alcance, casi sin esfuerzo. Cuando hay buena voluntad y acatamiento a la ley moral, la familia se constituye y desarrolla su vida de un modo connatural, y las dificultades propias de la misma se resuelven casi sin esfuerzos, con generosidad. La intervención de la ley humana sólo es necesaria cuando falta el acatamiento a la ley moral, para ayudar a su cumplimiento.

Con qué abnegación y entrega trabaja un hombre que ama a su mujer y sus hijos. Ellos son la razón de su vida y de su esfuerzo, que realiza con facilidad, precisamente por el amor que profesa a los suyos. Y una madre, que ama a su esposo y a sus hijos, es capaz de realizar los esfuerzos y trabajos más grandes y de toda índole, con alegría y felicidad.

Esta actividad de los padres —y otro tanto podríamos decir de los hijos— que ellos realizan con tanta naturalidad, generosidad y alegría, porque lo hacen con amor, es difícilmente sustituible por la de otras personas e instituciones porque es muy difícil encontrar personas que puedan sustituir la obra que los miembros de la familia realizan. Y ello es porque el matrimonio y la familia son una institución natural, ordenada por el mismo Dios, a través de las inclinaciones de la misma naturaleza y a través del orden moral, inscripto en cada una de ellas.

Sólo personas consagradas a Dios son capaces de realizar esa tarea, cuando faltan los padres, con mucho mayor esfuerzo y abnegación.

La familia es la primera y fundamental sociedad natural, necesaria para el origen y perfeccionamiento integral de la persona. En la familia, la persona nace y se ordena, en sus aspectos materiales y espirituales, a su desarrollo en dirección a su fin divino trascendente. Es la primer escuela, donde el hombre se forma y acrecienta en su perfección humana. Es la escuela natural del orden humano.

Y cuando está organizada bajo la fe y el Sacramento del Matrimonio, la familia es la escuela primordial de la vida y del orden cristiano, es “la Iglesia doméstica”, donde el hombre nace y se desarrolla a la vida de Cristo.

III

EL ORDEN POLITICO

1. — Insuficiencia de la persona y de la familia para el logro de sus propios fines

Hemos visto en el apartado anterior que la persona necesita de la familia para llegar a ser y para lograr su perfección. Y a la vez persona y familia no se bastan a sí mismas para lograr el orden y perfección personal y familiar, es decir, para lograr sus propios fines. Ni la persona ni la familia poseen los medios para su propia vida y perfección adecuada. Una persona no puede por sí sola defender su vida y sus derechos frente a los demás. Tampoco puede por sí misma proporcionarse los bienes para su adecuado desarrollo material y espiritual. Ella sola no puede procurarse el sustento, el vestido, los medios de transportes, la educación y el orden colectivo.

Otro tanto sucede con la familia y con las sociedades intermedias, en general, que el hombre libremente crea para obtener determinados fines: económicos, deportivos, sociales, religiosos, etc. Ninguna de ellas puede por sí misma proporcionarse los bienes necesarios y convenientes para su eficaz y adecuado desarrollo: la habitación, las vías de comunicaciones, el libre ejercicio de su actividad, el orden jurídico y

la seguridad personal y social y otros bienes, que les son necesarios para su existencia y normal desenvolvimiento.

2. — Necesidad de la Sociedad Política: 1) Para el fin primario de la misma: la defensa de los derechos de las personas y de las familias y de otras sociedades intermedias.

Para lograr tales bienes, la persona y la familia, por una inclinación natural, buscan unirse en una sociedad más amplia, la Sociedad Política o el Estado.

La Sociedad Política, como la familia, es, por eso, de origen divino, porque es Dios quien conduce a los hombres a dicha sociedad por una inclinación muy fuerte de la naturaleza, que la hace moralmente necesaria. De ahí que normalmente el hombre no pueda vivir sin sociedad; y en todo caso sólo en sociedad puede vivir y desarrollarse y perfeccionarse de un modo adecuado.

El modo con que se han organizado y desenvuelto los Estados a través del tiempo es muy variado y está motivado por muy diversas circunstancias históricas, geográficas y étnicas. En tal sentido, el origen de un determinado Estado y de una u otra forma de organización, no es de origen natural ni, por ende, divino.

Tampoco son naturales ni divinos, la forma de organización y de gobierno de una sociedad: monárquica, aristocrática, democrática, con múltiples matices cada una de ellas y con combinaciones muy variadas entre sí.

Lo que queremos poner en claro aquí es que, bajo las diversas circunstancias de origen histórico y bajo las diversas organizaciones de sociedad y de gobierno, hay algo mucho más profundo: la inclinación natural —infundida por el Creador en la naturaleza humana— que lleva al hombre a constituir la agrupación social de personas y familias de las más variables maneras.

El hombre es llevado, de un modo moralmente necesario, por una inclinación profunda de su naturaleza a constituir la Sociedad Política, en primer lugar para defender sus derechos naturales: a la vida, al trabajo, a la cultura, a la propiedad, etc. Ya dijimos en otro apartado que la persona humana está esencialmente ordenada hacia Dios, y moralmente obligada a ello, como a su supremo Bien o último Fin; que está dirigida a conocer y a amar a Dios y a cumplir con su santa Voluntad o, en otros términos, a darle gloria. Y a la vez, con esta orientación al Fin divino, la persona está ordenada a su propio bien o perfección o plenitud humana. Y, por eso mismo, tiene derecho natural a la vida, al alimento, al vestido y al trabajo, y tiene derecho a su desarrollo material y espiritual, a la cultura, y a su complemento natural del matrimonio, y a todo lo necesario o conveniente para po-

der cumplir con las exigencias de ese Fin divino y con la ley moral consiguiente que lo ordena eficazmente al mismo y su consiguiente perfección humana.

Por eso, el fin primero para el que la persona se reúne con los demás en sociedad es la defensa o amparo de sus derechos, es decir, para que los demás respeten sus derechos con una obligación, y para que la sociedad misma, con sus medios legales y coercitivos, obligue a los demás a respetar tales derechos, a fin de poder convivir en paz.

Otro tanto habría que decir de la unión de las familias entre sí. También ellas buscan el amparo de sus derechos para poder cumplir sus obligaciones y obtener así el fin, al que Dios las ha ordenado.

Proporcionalmente otro tanto debe decirse de otras sociedades no necesarias, libremente instituidas por los hombres.

3. — Necesidad de la Sociedad Política: 2) Para lograr la constitución del bien común.

Sin embargo, la necesidad de la Sociedad Política va mucho más allá que esta defensa de los derechos de personas y familias; busca la constitución del bien común, fin supremo de la sociedad, que engloba al primero.

La persona y la familia constituyen la Sociedad Política o Estado para conferir todos aquellos bienes y condiciones necesarias o convenientes para un adecuado perfeccionamiento de las mismas.

Este conjunto de bienes y condiciones para un mejor desarrollo de las personas y familias es precisamente lo que se llama bien común.

El bien común no sólo está compuesto por objetos, vg. un ferrocarril, un correo y otros medios de comunicación, sino también y sobre todo por el establecimiento de condiciones que aseguran y ayudan a la vida de sus miembros en sus aspectos materiales y a su perfeccionamiento integral, tales como el orden jurídico, que da a cada uno —o grupos sociales— lo suyo, su derecho, la seguridad, los medios para el desarrollo de los conocimientos y de la cultura, la defensa de la moralidad pública y muchos otros.

Como se ve, el bien común tampoco se identifica con el bien público, o los bienes del Gobierno, sino que, por el contrario, constituye el bien de las personas y miembros de la sociedad.

4. — Primacía de la persona sobre la sociedad

Y porque la sociedad se constituye para el bien común, y éste es el bien de las personas, familias y sociedades intermedias, por eso, la Sociedad es para la persona y la familia y no viceversa.

Por eso, el Estado tiene una misión subsidiaria respecto a la persona, y está esencialmente ordenada a servirla y a ayudarla. No otro

es el origen natural y el fin para el que se constituye la Sociedad Política.

Sin embargo, para poder constituir y obtener su propio fin: el bien común, la Sociedad política o el Estado necesita imponer una serie de obligaciones a los miembros que la constituyen: impuestos y otras leyes que limitan la libertad. Porque es claro que una persona que vive en sociedad no puede hacer ciertas cosas, que podría hacer fuera de ella. Incluso una persona que vive en la ciudad o en una casa de departamentos no puede hacer acciones que puedan molestar a los otros y que sin ninguna duda podría hacer si viviera sola en el campo —por ejemplo, tocar música a medianoche, dirigir su vehículo por cualquier parte, etc.—.

Sin embargo, dado que todas estas limitaciones de los bienes y libertad de sus miembros, los establece el Estado precisamente para alcanzar su fin específico: el amparo de los derechos esenciales de las personas y familias y el bien común, tales limitaciones únicamente pueden referirse a bienes particulares secundarios de las mismas, pero nunca a los derechos y libertades esenciales, necesarios para el cumplimiento del Fin trascendente divino de las personas y del respectivo de las familias y otras sociedades, para cuyo amparo precisamente se constituye la Sociedad Política.

Cuando se dice que el bien común de la Sociedad prima sobre el bien particular de los individuos, sólo se atiende a los aspectos secundarios y particulares de la libertad y derechos, pero nunca a los derechos esenciales de los miembros de la sociedad. Se trata de la subordinación de los miembros de la Sociedad a ésta, en cuanto miembros de la misma, pero no en cuanto personas.

Por consiguiente, la limitación de la libertad y los derechos de las personas y otras sociedades intermedias en estos aspectos no esenciales de su vida, tienen su razón de ser y se justifican precisamente porque tal limitación se ordena a la obtención del bien común: al amparo de la libertad y derechos de las personas, familias y otras sociedades y la consecución, en general, de las condiciones necesarias y convenientes para el desarrollo de aquéllas, en orden a la consecución de su Fin y de su propia perfección humana.

En lo referente, pues, a la consecución y establecimiento del bien común, la Sociedad está por encima del bien particular de los miembros de la misma, precisamente porque, gracias a ese bien común para el que la Sociedad Política se constituye, la persona logra el ámbito de las condiciones necesarias y convenientes para su propio desarrollo y perfección humana y del consiguiente ejercicio de su libertad y de sus derechos.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

1

Las confesiones hechas a los sacerdotes se enmarcan en el más estricto de los secretos. Sin duda por ello, cuando un católico necesita confiar algo que no desea que se divulgue, espontáneamente se siente inclinado a buscar un sacerdote amigo para hacerlo depositario de su problema; sabe que aun cuando lo conversado no sea materia de absolución sacramental, gozará de los privilegios de una reserva cuidada y segura. Esto es lo que sucedió a *René Descartes*: convencido de la esterilidad científica de la Física aristotélica, volcada a descripciones cualitativas, y de la fecundidad de la “nueva Física” matematizada, idea una táctica para introducirla: presentar la Filosofía siguiendo el método deductivo de las Matemáticas, a fin de acostumbrar a las mentes a proceder siempre deductivamente; así, cuando encaren los temas físicos, no se extrañarán del método empleado.¹

Es lo que confiesa a su amigo el P. Mersenne, su antiguo discípulo en el Colegio de La Flèche: “Yo os diré, *entre nosotros*, que esas seis Meditaciones contienen todos los *fundamentos de mi Física*. Pero es preciso *no decirlo, por favor*; porque los partidarios de Aristóteles tendrán, tal vez, más dificultad para aprobarlos; y espero que los que los leerán *se acostumbrarán a mis principios* y reconocerán

¹ H. Goumier ha hecho notar que el proyecto de escribir una obra demostrando, contra los escépticos y “libertinos” de su época, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, es anterior a las preocupaciones de Descartes de introducir los principios de su Física; asimismo que la condenación de Galileo, también ubicado en la misma línea de la Física matematizada, no lo impresionó mayormente, considerándola sólo un error de un tribunal de censura que no afectaba a sus convicciones religiosas ni científicas (cf. *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, París, 1937, págs. 107-109; 184-193; *Essais sur Descartes*, Vrin, París, 1937, págs. 90-105; 292-294). Esto, sin embargo, no anula el hecho declarado de que las “Meditaciones” contienen los principios de su Física y que pretende hacerlos aceptar sin que se caiga en la cuenta de ello.

su verdad *antes de darse cuenta* que destruyen los de Aristóteles".² Sus *Meditationes de Prima Philosophia* no solamente, como tradujo al francés el Duque de Luynes, *Méditations touchant la première Philosophie*, sino también una estrategia para introducir los principios de su Física.

Lo que veía con toda claridad el "padre de la filosofía moderna" es la importancia de los *principios*. No difería en este punto del propio Aristóteles, que considera que el saber supremo, la Metafísica, versa sobre "los primeros principios y las causas".³ Pero la actitud cartesiana es racionalista y la aristotélica realista: para el racionalista los principios son el punto de partida de donde comienza todo el saber; para el realista el conocimiento parte de las cosas y los principios se descubren tras laboriosa investigación.

La actitud racionalista llegará a su culminación con el idealismo: es absolutamente indispensable comenzar por un principio y deducir de él todo el cuerpo del saber. Es lo que hará *B. Spinoza* en su *Ética*: de la noción de "substancia" deduce toda su filosofía;⁴ en él se inspirarán los idealistas, *J. Fichte*, que elabora su sistema partiendo del "yo",⁵ *F. Schelling*, que parte de la identidad de sujeto y objeto,⁶ *G. Hegel* del concepto de ser.⁷ Entre el spinozismo y el idealismo se intercala históricamente *G. Leibniz* que, sin embargo, difiere de ambos por su rechazo del monismo panteísta que les es común y que, como cristiano, no podía admitir; pero como racionalista coincide con ellos en considerar como indispensable el partir de principios. En todas sus numerosas obras (la edición, lamentablemente interrumpida, de la Academia de Berlín comprendía cuarenta volúmenes) insiste en esta necesidad.

El influjo del leibnizianismo en el neotomismo del siglo pasado ha sido subrayado por *C. Fabro*:⁸ aunque no se lo cita, aparecen las fórmulas de sus "principios", incluso de aquellos que sólo tienen sentido dentro de su sistema. Resulta interesante examinar ese influjo,

² "Je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne faut pas dire, s'il vous plaît; car ceux que favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficultés de les approuver; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaitront le verité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote", R. DESCARTES, *Oeuvres complètes*, Adam-Tannery, Paris, 1909, t. III, págs. 297-298.

³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2; 982 b 9-10 (Gredos, Madrid, 1970, t. I, pág. 14).

⁴ B. SPINOZA, *Ética*, I, def. 1; ax., 2 (Aguilar, Buenos Aires, 1957, págs. 26-27).

⁵ J. FICHTE, *El destino del docto*, conf. I (*La filosofía en sus textos*, Labor, Barcelona, 1963, t. II, pág. 719).

⁶ F. SCHELLING, *Sistema de idealismo trascendental*, I, 2, 7 (*La filosofía en sus textos*, Labor Barcelona, 1963, pág. 743).

⁷ G. HEGEL, *La ciencia de la Lógica*, I (Hachette, Buenos Aires, 1956, t. I, pág. 91).

⁸ C. FABRO, "Neoescolástica y Neotomismo", *Historia de la Filosofía*, Rialp, Madrid, 1955, t. II, págs. 673-677.

que perdura aun en algunos representantes del tomismo de nuestro siglo; pero más importante es reubicar el problema de los principios en la obra de Santo Tomás. Es lo que desearía hacer en este estudio.

II

“*Principio*”, escribe Santo Tomás, “no significa sino aquello de donde *procede* algo, pues llamamos principio a todo de lo que algo procede de cualquier modo y viceversa”.⁹ Y añade: “Aunque la palabra principio en cuanto a aquello de donde se toma para significar parece provenir de prioridad, sin embargo no significa prioridad sino *origen*, pues, según dijimos, no se identifica lo que significa un nombre con aquello de donde deriva”.¹⁰ Esto parecería llevar a identificar principio con causa; con todo “*principio* indica un *orden*; en cambio *causa* significa un *influjo en el ser de lo causado*”.¹¹ Por ello, “principio es más común que causa, ya que hay principios que no son causas”;¹² en cambio “todas las causas son principios”.¹³

Esta coincidencia parcial del principio con la causa indica claramente que al hablar de los principios nos ubicamos ante todo en el orden de lo *real*; y aunque el conocer responda al ser, “no es preciso que todo principio del *conocer* sea principio del *ser*, como creía Platón, ya que conocemos a veces la causa por el efecto y la substancia por los accidentes”.¹⁴ Por ello, “los principios primeros máximamente universales son el *acto* y la *potencia*, ya que dividen al ente en cuanto ente”¹⁵ es decir, a todo lo real, puesto que “el ente es lo que tiene ser”.¹⁶

Y como el ente que ante todo se nos presenta es el ente *físico*, en continuo cambio, los primeros principios máximamente universa-

⁹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 33, a. 1: “Hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit; omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et e converso” (Marietti, Torino, 1950, pág. 163).

¹⁰ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 33, a. 1, ad 3m.: “Licet hoc nomen principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritare sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen et a quo nomen imponitur” (*loc. cit.*).

¹¹ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, V, lect. 1; 751: “Hoc nomen principium ordinem quendam importat; hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam in esse causati” (Marietti, Torino, 1950, pág. 208).

¹² S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, V, lect. 1; 750: “Principium communius est quam causa: aliquid enim est principium, quod no est causa; sicut principium motus dicitur terminus a quo (*loc. cit.*)”.

¹³ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, V, lect. 1; 760: “Nam omnes causae sunt quaedam principia” (e. c., pág. 210).

¹⁴ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 85 a. 3, ad 4m.: “Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi sit principium essendi, ut Plato existimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum et substantiam per accidentia” (*ed. cit.*, pág. 420).

¹⁵ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, XII, lect. 15; 2482 (*ed. cit.*, pág. 581).

¹⁶ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, XII, lect. 1; 2419 (*ed. cit.*, pág. 567).

les son los descubiertos en el análisis del movimiento, el acto y la potencia.¹⁷ Y es también la reflexión sobre el ente móvil la que descubre la estructura primera de los cuerpos, compuestos de "materia prima" y "forma substancial"¹⁸ que son principios estructurales: Santo Tomás subraya que la "materia prima" es un principio potencial¹⁹ y que la "forma substancial" es un principio de ser.²⁰

La esencia, expresada por la definición, está compuesta por principios específicos,²¹ que son distintos de los principios individuales.²² La naturaleza de cada sujeto es principio de movimiento,²³ aunque no obra inmediatamente, sino por sus potencias, que son principios operativos.²⁴ En el acto de ser, el *esse*, principio de realidad de todas las cosas, tiene a su vez un principio único.²⁵ Todo esto, que es bien conocido, indica que para Santo Tomás los principios se hallan, ante todo, en lo real.

III

Para el racionalismo los principios se ubican en el orden cognoscitivo. Ya *Descartes* había dado por objeto de su "filosofía primera o metafísica" precisamente "los principios del conocimiento".²⁶ Para el realismo hay, ante todo, principios en la realidad; también los hay, por supuesto, en el conocimiento. Ateniéndonos sólo al ámbito intelectual, hallamos una primera noción, la de *ente*, que tiene, por ser primera, función de primer principio: "Lo primero que el entendimiento con-

17 S. TOMÁS, *In Physicorum libros*, III, lect. 2-3; 283-296 (Marietti, Torino, 1954, págs. 144-149); *Summa theologiae*, I, q. 18, a. 3, ad 1m. (ed. cit., pág. 40).

18 S. TOMÁS, *ibidem*, I, lect. 13; 110-119 (ed. cit., págs. 57-59).

19 S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 2, ad 5m.; "Materia est principium subsistendi" (ed. cit., pág. 157); I, q. 84, a. 2; "In materiali principium, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia" (ed. cit., pág. 408).

20 S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 2 ad 5m.; "Forma est principium subsistendi" (ed. cit., pág. 157); I, q. 76, a. 2; "Forma est essendi principium" (ed. cit., pág. 360).

21 S. TOMÁS, *ibidem*, I, q. 29, a. 2, ad 3m.: "Essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia (I.c.).

22 S. TOMÁS, *ibidem*, "Hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia (I.c.).

23 S. TOMÁS, *Ibidem*, I, q. 29, a. 1: "Nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II Phys." (ed. cit., pág. 156).

24 S. TOMÁS, *ibidem*, I, q. 19, a. 4, ad 4m.: "Potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis" (ed. cit., pág. 111).

25 S. TOMÁS, *ibidem*, I, q. 65, a. 2: "Necesse est ergo esse unum principium essendi, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo" (ed. cit., pág. 318).

26 R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, Prefacio (*Obras*, Sudamericana, 1967, pág. 308).

cibe como patentísimo y en lo cual todos los conceptos se resuelven, es el *ente*.²⁷

No es costumbre de los tomistas citar el concepto de ente entre los principios primeros del conocimiento; generalmente tratan de los principios al estudiar las proposiciones inmediatas, bases de la demostración. Sin embargo Santo Tomás insiste en que “lo *primero* que cabe en la concepción del entendimiento es el *ente*”.²⁸ Esta antelación surge del hecho de que se lo aprehende en forma *inmediata*: “de inmediato, ante la presencia de la cosa sentida, es aprehendido por el entendimiento”.²⁹ No hay, pues, nada anterior a la noción de ente.

El problema se plantea cuando, siguiendo el análisis *lógico*, se descompone el razonamiento en proposiciones y éstas en términos; el término es la expresión del *concepto* y éste indica una *esencia*. Ahora bien, el concepto de ente no indica una esencia: expresa lo que es. “El ente no es sino *lo que es*. Y así parece significar tanto la cosa, al decir *lo que*, como el ser, al decir *es*”.³⁰ Se trata de un concepto que parece expresar un juicio. Sin embargo el juicio es la segunda operación de la mente, posterior a la simple aprehensión de las esencias; parecería incongruente que el concepto de ente, fruto de la composición de dos aspectos de lo real, la esencia y el acto de ser, sea anterior al juicio que los une. Lo lógico sería que primero se capte la esencia y luego el acto de ser y finalmente se los una.

Pero Santo Tomás no piensa así. “La proposición se entiende simultáneamente, *no primero el sujeto y después el predicado*, porque las partes se conocen por una sola ‘species’ del todo”.³¹ “*Simultáneamente* entendemos el predicado y el sujeto, en cuanto se unen en orden a la afirmación de uno”.³² De modo que “*lo que es*” se capta en forma unitaria; “lo que”, sujeto y “es”, predicado conforman una unidad, la del “*habens esse*”, el ente³³ que se entiende por una única “species” cognoscitiva. En esta unidad se distinguen posteriormente,

²⁷ S. TOMÁS, *De veritate*, q. 1, a. 1: “Illud autem quod primo concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones (intellectus) resolvit est ens” (*Quaestiones disputatae*, Marietti, Torino, 1949, pág. 2).

²⁸ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 2: “Primo autem in conceptione intellectus cadit ens” (ed. cit., pág. 25).

²⁹ S. TOMÁS, *In De anima*, II, lect. 12, 396 (Marietti, Torino, 1936, pág. 138). “Statim quod ad occursum rei sensatae aprehenditur”.

³⁰ S. TOMÁS, *In Perihemeneias*, I, lect. 5; 71: “Ens nihil aliud est quam quod est. Et sic videtur et rem significare per hoc quod dico ‘quod’ et esse per hoc quod dico ‘est’ (Marietti, Torino, 1955, pág. 28).

³¹ S. TOMÁS, *Contra gentiles*, I, c. 55: “Simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum, quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit” (Desclée-Herder, Roma, 1934, pág. 51).

³² S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I-II, q. 113, a. 7, ad 2m.: “Simul intelligimus subiectum et praedicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius” (ed. cit., pág. 561).

³³ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, XII, lect. 1; 2119: “Ens dicitur quasi esse habens” (ed. cit., pág. 567).

por análisis reflexivo, el “esse” y el “habens”, el sujeto “quod” y el predicado “est”. De modo que, para Santo Tomás, nada impide que, a pesar de su composición, el concepto de *ente* sea lo primero que entendemos y tenga, por ello, la categoría de “principio”.

IV

Es en el orden de la “composición y división” donde los principios tienen una función fundamental, ya que son el punto de partida de todo razonamiento, en especial del demostrativo. “La *composición* se da cuando el entendimiento compara un concepto con otro, como aprehendiendo la conjunción o la identidad de las cosas de las que son las concepciones; la *división*, cuando compara un concepto con otro para aprehender que las cosas son diversas. Y de este modo también con las palabras ‘*afirmación*’ se indica la composición, en cuanto significa conjunción de parte de las cosas y ‘*negación*’ en cuanto significa separación de las cosas”.³⁴

Se trata de una operación intelectual distinta de la intelección de una realidad “indivisible”, aunque también expresión de lo real: expresa lo que *en las cosas* está unido o dividido. Sin embargo, aunque se fundamenta en la realidad, se trata de un acto *intelectual*: “esa composición o división, por la que el entendimiento une o divide sus conceptos, está solamente *en el entendimiento, no en las cosas*; con-

³⁴ S. TOMÁS, *ibidem*, IV, lect. 6; 605: “Cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit; in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid ha operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens” (ed. cit., pág. 167).

La expresión “*intelligentia indivisibilium*”, tomada de Aristóteles (*De anima*, III, 6; 430a26), es generalmente interpretada por Santo Tomás como captación de la esencia (*In Peri hermeneias*, I, lect. 1; 1: “Duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit *essentiam* uni cuiusque rei in seipsa”, ed. cit., pág. 5; *ibidem*, I lect. 3; 25: “Una duarum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia; in quantum scilicet intelligit absolute cuiusque rei quidditatem sive *essentiam* per seipsam”, ed. cit., pág. 15; *In Analyticorum Posteriorum*, I, 1, lect. 1; 4: “Intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit *quid est res*” Marietti, Torino, 1955, pág. 147). Sin embargo, como el mismo nombre lo dice y el propio Santo Tomás lo explica, la “intelección de los indivisibles” no se restringe a la captación de las esencias, ya que lo “indivisible” es tanto lo uno por continuidad, no dividido en acto pero divisible en potencia, como lo es la línea o el tiempo, como la especie cuyos individuos poseen partes heterogéneas, y como lo que excede el conocimiento y se entiende por su opuesto (cf. *In De anima*, III, lect. 9; 746-759, ed. cit., págs. 245-248). De manera que el ente, por constituir una unidad compuesta de esencia y acto de ser, se capta por la primera operación de la mente: es lo *primero* que se entiende (cf. *De ente et essentia*, I, 1, *Opuscula philosophica*, Marietti, 1954, pág. 5; *De veritate*, q. 1, a. 1, ed. Marietti, Torino, 1949, pág. 2; *In Metaphysicam*, IV, lect. 6, 605, ed. cit., pág. 167; XI, lect. 5, 2211, ed. cit., pág. 525; *In De causis*, lect. 6, Marietti, Torino, 1955, pág. 47; *Quodlibetum* VIII, Marietti, Torino, 1949, pág. 162; *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 2, ed. cit., pág. 25; *ibidem*, I, q. 11, a. 2, ad 4m, ed. cit., pág. 49; *ibidem*, I-II, q. 55, a. 4, ad 1m., ed. cit., pág. 242; *ibidem*, I-II, q. 94, a. 2, ed. cit., pág. 426; *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 6m., Marietti, Torino, 1949, pág. 243).



si en una comparación *de dos conceptos*”;³⁵ de aquí que pueda estar o no adecuada a lo real; si es adecuada, es verdadera, si no, falsa.³⁶

La composición tiene por fruto interior un *enunciado* o *proposición*³⁷ que la expresa: es “*enunciado*” si afirma un predicado de un sujeto; “*proposición*” si, como acontece en el silogismo, se afirman varios predicados de un sujeto o uno de varios sujetos,³⁸ es decir, si forma parte de un razonamiento (y lo mismo sucede con la división, es decir, la negación). De las proposiciones, unas son *evidentes*, otras *no*; estas últimas exigen un medio que demuestre la pertenencia del predicado al sujeto y son lógicamente posteriores a las evidentes: “Cada vez que alguna proposición es *mediata*, o sea que tiene un *medio* por el que se demuestre el predicado del sujeto, es preciso que sean *anteriores* a ella las proposiciones por las cuales se demuestra”.³⁹ En cambio en la evidente “el predicado pertenece a la esencia

³⁵ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, VI, lect. 4; 1241: “Illa compositio vel divisio, qua intellectus coniungit vel dividit sua concepta, est tantum in intellectu, non in rebus. Consistit enim in quadam duorum comparatione conceptorum” (ed. cit., pág. 311). Notemos que Santo Tomás distingue el aspecto lógico, la composición o división de conceptos, del gnoseológico, su adecuación con la realidad de la proposición así formada (ver nota siguiente).

³⁶ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, V, lect. 6; 1235: “In hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diudicando ipsam” (ed. cit., pág. 311); *In Perihermeneias*, I, lect. 3, 25: “In hac secunda operatione intellectus, id est, componentis et dividitis, invenitur veritas et falsitas” (ed. cit., pág. 15); *In De anima*, III, lect. 11, 760: “Dictio qua intellectus dicit aliquid de aliquo, sicut contingit in affirmatione, semper est aut vera aut falsa... Veritas enim et falsitas consistit in quadam adaequatione vel comparatione unius ad alterum, quae quidem est in compositione vel divisione intellectus” (ed. cit., pág. 248); *De veritate*, q. 1, a. 3: “Sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu componentis et dividitis” (ed. cit., pág. 6); *In Posteriorum Analyticorum*, Proem., 4: “Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua iam est verum vel falsum” (ed. cit., pág. 147); *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 2: “Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest... quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit; tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo: nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum applicatur alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea” (ed. cit., pág. 94).

³⁷ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 14: “Ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando” (ed. cit., pág. 88); *ibidem*, I-II, q. 94, a. 1: “Propositio est quoddam opus rationis” (ed. cit., pág. 425).

³⁸ S. TOMÁS, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 5; 46: “Sicut etiam in uno syllogismo non concluditur nisi unum, ita oportet quod propositio, quae est syllogismi principium, sit una. Una autem est in qua unum de uno. Unde per hoc Philosophus dicit ‘unum de uno’ separatur propositio ab enuntiatione, quae dicitur ‘plures’ in qua plura de uno vel unum de pluribus praedicatur” (ed. cit., pág. 166).

³⁹ S. TOMÁS, *In Posteriorum Analyticorum*, I lect. 5; 45: “Quandocumque igitur aliqua propositio est mediata, id est habens medium per quod demonstratur praedicatum de subiecto, oportet quod priores ea sint propositiones ex quibus demonstratur” (ed. cit., pág. 166).

⁴⁰ S. TOMÁS, *De veritate*, q. 10, a. 12: “Ad hoc autem ut aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc praedicatum sibi inesse appareat” (ed. cit., pág. 220).

del sujeto”⁴⁰ y por ello es *inmediata*: “no tiene otra que le sea anterior”.⁴¹

“Cualquier proposición cuyo predicado pertenezca a la esencia del sujeto es *inmediata* y *evidente* en sí misma. Pero algunos términos de las proposiciones son tales que *todos los conocen*, como el ente, lo uno y otros que concuerdan con el ente en cuanto ente, pues el ente es lo primero que concibe el entendimiento. Por ello es preciso que tales proposiciones sean *evidentes* no solamente *en sí* sino también *para todos*. . . Algunas proposiciones son *inmediatas* pero sus términos *no son conocidos por todos*. Por ello, aunque el predicado pertenezca al sujeto, sin embargo, ya que la definición del sujeto no es conocida por todos, no es preciso que tales proposiciones sean admitidas por todos”.⁴²

Todas las proposiciones inmediatas, por ser primeras, tienen categoría de *principio*.⁴³ Pero entre estos principios hay una jerarquía: unos son “*máximos*”, inmediatos y evidentes no sólo en sí mismos sino para todos; otros son “*posiciones*”, inmediatos pero no evidentes para todos; por fin otros son “*suposiciones*”, supuestos por una determinada ciencia aunque demostrables por los principios de otro saber superior.⁴⁴ Los principios “*máximos*” son los denominados “*primeros principios*”.⁴⁵

V

La elaboración de Santo Tomás sobre los “*primeros principios*” sigue de cerca el texto aristotélico; sin embargo es fácil ver que lo precisa, lo reordena y también lo supera. Así la comparación de las

⁴¹ S. TOMÁS, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 5; 45: “Definit immediatam propositionem et dicit quod immediata propositio est qua non est altera prior” (ed. cit., pág. 166).

⁴² S. TOMÁS, *ibidem*, I, lect. 5; 50: “Quaelibet propositio, cuius praedicatum est in ratione subiecti est immediata et per se nota, quantum est in se. Sed quarundam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium, sicut ens et unum et alia quae sunt entis in quantum ens: nam ens est prima conceptio intellectus. Unde oportet quod tales propositiones non solum in se, sed etiam quoad omnes, quasi per se notae habeantur. . . Quaedam vero propositiones sunt immediatae, quorum termini non sunt apud omnes noti. Unde, licet praedicatum sit de ratione subiecti, tamen quia definitio subiecti non est omnibus nota, non est necessarium quod ab omnibus concedantur” (ed. cit., pág. 167).

⁴³ S. TOMÁS, *ibidem*, I, lect. 5; 49: “Dividit immediatum principium” (ed. cit., pág. 166).

⁴⁴ S. TOMÁS, *ibidem*, I, lect. 5; 49: “Immediatum principium sillogismi duplex est. Unum est quod dicitur ‘positio’, quam non contingit demonstrare et ex hoc immediatum dicitur. . . Aliud, vero est quod dicitur ‘dignitas’ vel ‘maxima propositio’ quam necesse est habere in mente et ei assentire quemlibet”; *ibidem*, 50: “Est et alius modus quo aliquae propositiones ‘suppositiones’ dicuntur.

⁴⁵ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 8: “Ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, que sunt prima principia: et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat” (ed. cit., pág. 389).

“posiciones” (“theses”) con la de los “máximos” (“axiomata”) le inspira la distinción entre las proposiciones evidentes *en sí* (“*per se notae*”) y las evidentes ya *para todos* ya *para quienes saben* el sentido de los términos. El ejemplo que da es de orden geométrico; “Esta proposición: ‘Todos los ángulos rectos son iguales’, considerada *en sí* misma es *evidente o inmediata*, porque la igualdad cae en la definición del ángulo recto, pues es recto el ángulo que hace la línea recta al incidir sobre otra recta de tal modo que ambas partes del ángulo sean iguales”;⁴⁶ sin embargo no todos perciben esta evidencia al no captar la pertinencia del predicado al sujeto. Pero la aplicación de esta distinción que hace Santo Tomás es de suma importancia metafísica y teológica: explica la inevidencia de la proposición “Dios existe” aunque el existir sea la esencia de Dios.⁴⁷

Santo Tomás ha notado que entre los principios hay una *jerarquía*, explicitando así afirmaciones aristotélicas y estableciendo un orden: de ahí surge que haya un principio supremo, el de no contradicción. Pero antes de tratar de este tema conviene recordar que para el Aquinense el campo de la *evidencia* es más amplio que el de las proposiciones cuyo predicado pertenezca a la esencia del sujeto. En efecto, son evidentes, ante todo, las proposiciones que *definen* total o parcialmente al sujeto: “el predicado está en la definición del sujeto”⁴⁸ o “no es distinto de su quiddidad”,⁴⁹ como “el hombre es

⁴⁶ S. TOMÁS, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 5; 50: “Sicut haec propositio: ‘omnes recti anguli sunt aequales’, quantum est in se, est per se nota sive immediata quia aequalitas cadit in definitione anguli recti. Angulos enim rectus est quem facit linea recta super aliam rectam cadens, ita quod ex utroque parte anguli reddantur aequales” (ed. cit., pág. 167).

⁴⁷ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1: “Haec propositio ‘Deus est’, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem subiecto, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos” (ed. cit., pág. 10); *Contra gentiles*, I, c. 11: “Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter et quod est quoad nos per se notum. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est, quia hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos, sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter; ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum (ed. cit., pág. 9).

⁴⁸ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, IV, lect. 5; 595: “Propositiones per se notae sunt, quae statim notis terminis cognoscuntur, ut dicitur in primo Posteriorum. Hoc autem contingit in illis propositionibus quibus praedicatum ponitur in definitione subiecti, vel praedicatum est idem subiecto” (ed. cit., pág. 165).

⁴⁹ S. TOMÁS, *De veritate*, q. 10, a. 12: “Hoc autem quod est esse, in nollius creaturae ratione perfecte includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate; unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum et secundum se” (ed. cit., pág. 220). El acto de ser, *esse*, no es evidente: “Esse autem est quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest”, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1 (ed. cit., pág. 36). En cambio la *existentia* o realidad de las cosas, es evidente; por ello “ridiculum est quod aliquis tentet demonstrare quod natura sit, cum manifestum sit secundum sensum”, *In Physicorum*, II, lect. 1, 148 (Marietti, 1954, pág. 75): el texto se refiere a la “existentia rerum”, *De veritate*, q. 3, a. 3, ad 8m. (ed. cit., pág. 69).

animal” o “el hombre es animal racional”,⁵⁰ ya que no hay término medio entre sujeto y predicado.

En segundo lugar, son evidentes las proposiciones cuyo predicado exprese una *propiedad* que surge inmediatamente de la esencia del sujeto, como “el todo es mayor que la parte”⁵¹ o “el hombre es risible” o “el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos”.⁵² En tercer lugar, cuando el predicado exprese lo *exclusivo* del sujeto, negando su opuesto, como “el animal no es vegetal” o “el cuerpo no es inextenso”.⁵³ En cuarto término, cuando el predicado sólo *explicita* lo manifiesto en el sujeto, pero que no todos captan, como “lo espiritual no está circunscripto por el lugar”.⁵⁴ En quinto término, cuando el predicado expresa un hecho *contingente* pero evidente por experiencia sensorial, como “el mundo físico existe”⁵⁵ o por experiencia interna, como “yo existo”.⁵⁶ En sexto lugar, cuando el predicado enuncia una verdad *singular* evidente, como “Sócrates es hombre”.⁵⁷ En séptimo término, cuando el predicado expresa una *decisión* clara, resultante de experiencia propia o ajena, como “debo ayudar a este necesitado” o “no debo robar este dinero”.⁵⁸

⁵⁰ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 2, a.1: Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut ‘homo est animal’, nam animal est de ratione hominis” (ed. cit., pág. 10).

⁵¹ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, IV, lect. 6; 605: “Hoc principium, ‘totum est maius sua parte’ (dependet) ex intellectu totius et partis” (ed. cit., pág. 168).

⁵² S. TOMÁS, *De spiritualibus creaturis*, a. 11, ad 7m.: “Non potest intelligi quod homo non sit risibilis vel triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis” (Marietti, Torino, 1949, pág. 369).

⁵³ S. TOMÁS, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 36; 315: “Sicut sunt quaedam principia indemonstrabilia affirmativa, in quibus unum de alio praedicatur, significando quod hoc est essentialiter illud, sicut cum genus praedicatur de proxima specie, vel hoc sit in illo, sicut passio praedicatur de proprio et immediato subiecto, ita etiam sunt principia indemonstrabilia in negativis, negado essentialia praedicatum vel etiam propriam passionem” (ed. cit., pág. 280).

⁵⁴ S. TOMÁS, *In Boetium De hebdomadibus*, lect. 1; 18: “Alia vero animi conceptio est communis solum doctis, quae derivantur a primis animi conceptionibus, quae sunt omnibus communes: et huiusmodi est: ‘incorporalia non sunt in loco’, quae non approbantur a vulgo, sed solum a sapientibus” (Opuscula theologica, Marietti, Torino, 1954, pág. 394).

⁵⁵ S. TOMÁS, *In Physicorum*, II, lect. 1: “Ridiculum est quod aliquis tentet demonstrare quod natura non sit, cum manifestum sit secundum sensum quod multa sunt a natura... Naturam autem esse est per se notum inquantum naturalia sunt manifesta sensui” (ed. cit., pág. 75).

⁵⁶ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 87, a.1: “Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere” (ed. cit., pág. 429). *De veritate*, q. 10, a.8: “Et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit” (ed. cit., pág. 207).

⁵⁷ S. TOMÁS, *In Posteriorum Analyticorum*, lect. 18; 314: “Propositio haec est immediata: Socrates est homo” (ed. cit., pág. 279).

⁵⁸ S. TOMÁS, *In Ethicorum*, VI, lect. 9; 1249: “Et quod singularia habeant rationem principiorum patet, quia ex singularibus accipitur universale”; 1254: “Intellectus, qui est principiorum operabilium, consequitur per experientiam et aetates et perficitur per prudentiam; inde est quod oportet attendere his quae opinantur et annuntiant circa agibilia homines experti et senes et prudentes; quamvis non inducant demonstrationes, non minus quam ipsis demonstrationibus, sed etiam magis. Huiusmodi autem homines, propter hoc quod habent experientiam visuum, id est rectum iudicium de operabilibus, vident principia operabilium” (Marietti, Torino, 1934, págs. 411 y 412).

Como se ve, el campo de las proposiciones *evidentes* es, para Santo Tomás, bastante amplio. Sólo el influjo del racionalismo leibniziano puede explicar que los neoescolásticos del siglo pasado restringieran el ámbito de las proposiciones inmediatas a lo universal y necesario, que es propiamente el mundo de los “primeros principios”, denominados por Aristóteles “*axiomas*”,⁵⁹ término que la versión moerbeckiana traduce por “*dignidades*”: proposiciones inmediatas e indemostrables precisamente por ser evidentes. Es sabido que el término “axioma”, por obra de matemáticos modernos, tiende a confundirse con “postulado”, proposición indemostrable pero inevidente; para Santo Tomás el “postulado” es la “*suposición*”, voz que, en la traducción que utiliza, vierte el griego “hipótesis” y que tampoco indica una conjetura, como en la ciencia moderna, sino un principio indemostrable por una determinada disciplina, aunque justificable por la metafísica.⁶⁰

VI

El primero de todos los “primeros principios” es el de *no-contradicción*: en este punto Santo Tomás concuerda totalmente con Aristóteles. Podemos ver una primera formulación en *Parménides*: “La primera es que *es y no es no-ser*”,⁶¹ es decir, que el ente es y se opone a lo que no es; lo que es, es y lo que no es, no es. En *Aristóteles* la fórmula es más nítida: “*Es imposible ser y no ser simultáneamente*”.⁶² “Este es, pues, el más firme de todos los principios... Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es”.⁶³ También lo formula lógicamente: “Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se de simultáneamente en un mismo sujeto y en un mismo sentido”.⁶⁴

Para Santo Tomás, “este principio, *es imposible ser y no ser simultáneamente*, depende de la intelección del ente... por lo tanto

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 2; 997a7, a11-a13 (ed. trilingüe, Gredos, Madrid, 1970, pág. 110; versión moerbeckiana, pág. 111).

⁶⁰ S. TOMÁS, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 5; 49, citado en la nota 44. Tres son los primeros principios de todo tipo de saber: 1) las “posiciones”, traducción del griego “thesis” y equivalentes a “definiciones”; 2) las “dignidades”, traducción de “axiomas” y 3) las “suposiciones”, traducción de “hipótesis”, equivalentes a “postulados”; respecto a estas últimas, añade: “Sunt quaedam propositiones quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae; et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licent probentur per principia alterius scientiae” (ed. cit., pág. 167). Antes había explicado: “Principia omnes scientiae accipiunt a metaphysica” (*l. cit.*).

⁶¹ PARMENIDES, *Poema*, fragmento 2; PROCLO, *In Timaeum*, I, 345 (G. KIRK y J. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1974, pág. 377).

⁶² ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 2; 996b29 (Gredos, Madrid, 1970, pág. 108).

⁶³ ARISTÓTELES, *ibidem*, IV, 3; 1005b23-24 (ed. cit., pág. 167).

⁶⁴ ARISTÓTELES, *ibidem*, IV, 3; 1005b19 (ed. cit., pág. 167).

es naturalmente el primero en la segunda operación del entendimiento".⁶⁵ Como vimos, el *ente* es el primer principio en el orden de la intelección simple; lógicamente lo primero que se sigue de esta noción será el primer principio en el orden de la "composición y división": "éste, que *no puede lo mismo simultáneamente ser y no ser*... es el primero en razón de que sus términos son el ente y el no ente, que caen primeramente en la consideración del entendimiento".⁶⁶ "Pues lo que primero cae en la aprehensión es el ente, cuya intelección se incluye en todo lo que se aprehende; y por ello el primer principio indemostrable es que *no se puede simultáneamente afirmar y negar*, que se funda en la razón de *ente* y de *no ente*; y sobre este principio se fundamentan todos los demás".⁶⁷

La razón de la primacía de este principio es clara: en el orden del juicio que realiza la síntesis de dos nociones, lo primero será lo que une o separa las dos nociones primeras; ahora bien, la primera noción es la de *ente*; la segunda su opuesto inmediato, la de *no ente*; por lo tanto el primer juicio posible debe necesariamente relacionar estas dos nociones. Pero como se oponen contradictoriamente, el primer juicio será la expresión de esa contradicción: "el ente *no es* el no ente"; por lo tanto debe ser una negación. Sin duda, lo positivo es anterior a lo negativo; lo positivo es el *ente* y lo negativo la expresión de su oposición al *no ente*, un juicio negativo.

Esto no lo entendieron quienes objetaron, como atestigua F. Suárez, que una proposición negativa no puede ser anterior a una afirmativa, que es más simple: "no parece que aquel (principio) sea el primero, por ser *negativo*, pues toda negación se funda en alguna afirmación anterior".⁶⁸ A esto responde el docto granadino: "Es posible que una proposición afirmativa, por ser más simple que una negativa, sea anterior a ella en el *orden de la generación* o composición, aunque, en el *orden de la verdad evidente*, no nos sea tan

⁶⁵ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, IV, lect. 6; 605: "Hoc principium, 'impossibile est esse et non esse simul', dependent ex intellectu entis, sicut hoc principium 'totum est maius sua parte' ex intellectu totius et partis; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividitis" (ed. cit., pág. 168).

⁶⁶ S. TOMÁS, *ibidem*, XI, lect. 5; 2211: "Hoc autem est quod 'non contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt" (ed. cit., pág. 525).

⁶⁷ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I-II, q.94, a.2: "Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est 'quod non est simul affirmare et negare', quod fundatur in ratione entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur" (ed. cit., pág. 426).

⁶⁸ F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, III, s. 3, 1: "Non videtur illud esse primum, quia negativum; omnis autem negatio in priori aliqua affirmatione fundatur" (Gredos, Madrid, 1960, t. I, pág. 475).

manifiesta ni tenga igual primacía”.⁶⁹ Defiende así el primado del principio de no contradicción; sin embargo, si se tiene en cuenta lo explicado por Santo Tomás sobre la primacía de la noción de *ente*, la distinción entre los órdenes citados resulta inútil. El primer principio lo es en todos los órdenes de la afirmación o negación.⁷⁰

El mismo Suárez expone otras dos objeciones que se hacían contra la primacía del principio de no contradicción: su carácter *relativo* y su forma *modal*: “que está integrado por muchos términos que no son universalísimos ni enteramente conocidos, como son ‘simultáneamente’ y ‘lo mismo’, que significan *relaciones*, las cuales son posteriores a las absolutas. También se objeta que es una proposición *modal*, la cual presupone una atributiva”.⁷¹ A esto responde: “Se prueba, a lo sumo, que ésta no es la primera proposición o composición que el entendimiento elabora, pero no que no sea el primer principio, porque para esto último no se exige que sea la primera proposición, sino únicamente que de él dependa, en cierto modo, el conocimiento de todas las demás verdades, mientras que él, por su parte, sea de tal manera verdadero, conocido e indemostrable, que no dependa de otro”.⁷² Más exacto sería decir que los términos relativos y la forma modal son sólo aclaraciones posteriores a la evidencia de este principio, que sólo sirven para subrayarla.

Más tarde *I. Kant*, aunque acepta la primacía de este principio, la reduce al campo de los juicios *analíticos* “*a priori*”: “La condición universal, aunque puramente negativa, de todos nuestros juicios en general, sea cual fuere el contenido de nuestro conocimiento y la manera que esté en relación con el objeto, es que *no se contradigan* a sí mismos; si es así, son de suyo nulos... Este principio, pues, de que *a ninguna cosa conviene un predicado que la contradiga*, se llama el ‘principio de contradicción’. Es este un criterio universal de verdad, aunque meramente *negativo*... Se puede hacer de él, sin

⁶⁹ F. SUÁREZ, *ibidem*, III, s. 3; 10: “Fieri quidem posse ut aliqua affirmativa propositio, quatenus simplicior est quam negativa, prior sit quam illa ordine generationis seu compositionis, et tamen quod in ratione veritatis per se notae non sit tam manifesta, neque aequae prima” (ed. cit., pág. 482).

⁷⁰ G. MANSER, *La esencia del tomismo*, C.S.I.C., Madrid, 1947, págs. 311-337, muestra la primacía del principio de no contradicción en el orden ontológico, psicológico, lógico y criteriológico, pero no considera la noción de ente como principio.

⁷¹ F. SUÁREZ, *ibidem*, III, s. 3; 11: “Hinc facile solvuntur multa argumenta, quae fieri solent contra sententiam Aristotelis de hoc primo principio, ut quod constet multis vocibus neque universalissimis neque admodum notis, ut sunt ‘simul’, ‘idem’, quae relationes significant, quae sunt posteriores absolutis. Item quod sit propositio modalis, quae supponit priorem de inesse” (ed. cit., pág. 483).

⁷² F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, III, s. 3; 11: “Ad haec enim et similia dicitur, eis ad summum probari haec non esse primam propositionem seu complexionem quam intellectus format, non tamen quod non sit primum principium, quia ad hoc non est necesse ut sit prima propositio, sed solum quod ex illo quodammodo pendeat omnium aliarum veritatum scientia, ipsum vero ita sit verum et indemonstrabile, ut ab alio non pendeat; haec autem conveniunt illi principio” (ed. cit., pág. 483).

embargo, un *uso positivo*; es decir, no sólo para rechazar el error (en cuanto se funde en una contradicción) sino para conocer la verdad. Porque si el juicio es *analítico*, sea afirmativo, sea negativo, siempre se podrá conocer suficientemente la verdad por medio del principio de contradicción... Debemos, pues, dar valor al *principio de contradicción* de principio universal y muy suficiente para todo *conocimiento analítico*; mas hasta ahí y nada más llega su uso como principio suficiente de verdad".⁷³

Esta reducción se funda en la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos: "Los juicios *analíticos* (afirmativos) son, pues, aquellos en los que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por *identidad*; y aquellos, al contrario, cuyo enlace se concibe *sin identidad* deben llamarse juicios *sintéticos*... Cuando digo, por ejemplo, 'todos los cuerpos son extensos', es un juicio analítico porque no tengo que salir del concepto de cuerpo para hallar unida a él la extensión... Al contrario, cuando digo 'todos los cuerpos son pesados', el predicado es algo completamente distinto de lo que yo en general pienso en el simple concepto de cuerpo. La adición de tal atributo da, pues, un juicio *sintético*... Los juicios de *experiencia* como tales son todos *sintéticos*. Porque sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia pues para formarlo no necesito salir de mi concepto y por consiguiente no me es necesario el testimonio de la experiencia".⁷⁴

Observemos que los juicios *analíticos* son "*a priori*" en cuanto a su *verdad*, es decir, no es necesario recurrir a la experiencia para

⁷³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, I, 2, 1, 2, 1: "Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntnis sei, und wie sie sich auf das Objekt beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urteile überhaupt, dass sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfalls diese Urteile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Objekt) nichts sind... Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht heisst der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar bloss negatives, Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloss in Logik... Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloss, um Falschheit und Irrtum (sofern es auf dem Widerspruch beruht) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, wenn das Urteil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muss dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden... Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Prinzipium aller analytischen Erkenntnis gelten lassen, aber weiter geht auch sein Ansehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit" (ed. F. Meiner, Hamburg, 1965, págs. 207-208).

⁷⁴ I. KANT, *ibidem*, Einleitung, IV: "Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heissen... wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisches Urteil. Denn ich darf nicht aus dem Begriff den ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, nur bewusst werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urteil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem blossen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikats gibt also ein synthetisches Urteil... Erfahrungsurteile, als solche, sind insgesamt synthetisch" (ed. cit., págs. 45-46).

comprobarla. Pero esto no indica que sus *elementos*, es decir los conceptos y por ellos su verdad misma no provengan de la experiencia: si “el todo es mayor que la parte” no exige comprobación experimental es porque basta comparar las nociones de “todo” y de “parte” para ver la verdad de este juicio; pero las nociones mismas y su relación han sido extraídas de la experiencia. Una cosa es el acto de juzgar y otra el origen de las nociones empleadas y de su relación. Los juicios *sintéticos*, en los que se debe apelar a la experiencia, son “*a posteriori*”; pero no solamente nos dan hechos contingentes sino que revelan una *conexión* inteligible entre el sujeto y el predicado que puede ser *necesaria*, si se predica una propiedad, o *contingente*, si se predica algo accidental; pero no hay nada tan accidental que excluya toda necesidad: así el hecho de que yo corra es accidental y contingente, pero si corro, necesariamente me muevo, necesariamente puedo moverme.

En conclusión, todo juicio es *a la vez* analítico y sintético: *analítico* porque en todo juicio verdadero, necesario o contingente, el predicado está verdaderamente incluido en el sujeto (si no, no podría predicarse con verdad; si digo “este hombre es racional” o “es rubio”, es porque el predicado está en el sujeto); es *sintético* porque el predicado es un aspecto del sujeto lógicamente distinto de él (si no, sería o bien una falsedad o bien una mera tautología y en este último caso no habría predicación ya que la predicación consiste en determinar un sujeto por un predicado). De modo que la distinción de los juicios en analíticos “*a priori*” y sintéticos “*a posteriori*” carece de base: sólo tiene la finalidad de fundamentar el sistema kantiano y su teoría de los juicios “*sintéticos a priori*”. De modo que la reducción del principio de no contradicción a los juicios analíticos resulta inaceptable.

Pero además Kant objeta la formulación del principio: “Existe, sin embargo, una *fórmula* de ese principio célebre, pero puramente formal y sin contenido, que indebidamente ha pasado mezclada con el mismo principio. La fórmula es esta: ‘*es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*’. Además de ponerse aquí la certeza apodíctica (por la palabra ‘*imposible*’) de un modo superfluo porque ella misma se sobreentiende por la proposición, está ésta afectada por la condición de *tiempo*... Mas el principio de contradicción, como principio puramente lógico, no debe reducir sus asertos a las relaciones de tiempo”.⁷⁵ Ya vimos que la forma *modal* “es imposible”

⁷⁵ I. KANT, *ibidem*, I, 2, 1, 2, 2: “Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allen Inhalt entblösten und bloss formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und gans unnötigerweise in ihr gemischt worden. Sie heisst: es ist unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei. Ausser dem, dass hier die apodiktische Geissheit (durch das Wort unmöglich) überflüssigerweise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muss verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit affiziert” (ed. cit., pág. 208).

sólo *subraya* (como el “modo” de toda proposición modal) el tipo de unión del predicado al sujeto, pero no es superflua porque sirve para explicitar algo implícito. Y el *tiempo* no se introduce sino que se *excluye*: “al mismo tiempo”, es decir, *simultáneamente*, indica la coincidencia de dos instantes, que está fuera del decurso temporal.

VII

El cuestionamiento de la primacía del principio de no contradicción ha provenido de quienes ven en el principio de *identidad* la forma más simple y positiva de enunciado: sería, por lo tanto, el primer juicio posible. Es, sin embargo, sorprendente que ninguno de los autores antiguos ni medievales lo mencione entre los “primeros principios”. Citan muchos, como vimos anteriormente, incluso algunos sin importancia mayor, como “el todo es mayor que la parte”; pero el de identidad no aparece. Tal vez podría creerse que cuando *Parménides* afirma que “*el ente es*” insinúa la identidad del ente consigo mismo; pero si la insinúa lo hace de un modo muy remoto ya que el texto ni siquiera menciona al sujeto: “ópos éstin” “*que es*” indica sólo la primera “vía de investigación”⁷⁶ y sólo por el contexto se interpreta como afirmativa de que el ente sea. En todo caso la afirmación “el ente es”, aunque inmediata, no se ubica entre los “axiomas” aristotélicos, sino entre las “tesis”, llamadas por Santo Tomás “posiciones”: tendría el sentido de una definición.⁷⁷

Tampoco podría aducirse a *Platón*, aunque es claro que identifica al ente “to ón”, con *lo mismo*, “tautón”, oponiendo el ente al no ente como lo mismo o lo idéntico a lo diverso.⁷⁸ Pero su dialéctica no formula en una proposición lo que sin duda sostiene. En *Aristóteles* no hay mención de este principio; sin embargo hay alguna frase que podría interpretarse como afirmación de identidad; al tratar del “por qué” escribe: “Tratar de averiguar por qué *una cosa es ella misma* no es tratar de averiguar nada... pero ‘porque *una cosa es ella misma*’ es la única respuesta y la única causa para todas las cosas, como por qué el hombre es hombre y el músico es músico, a no ser que se diga ‘porque cada cosa es indivisible en orden a sí misma’, que es lo mismo que afirmar su unidad”.⁷⁹ No cabe duda que cada cosa es lo que es; pero afirmarlo es simplemente una tautología, no un enunciado formal.

⁷⁶ Ver nota 60.

⁷⁷ Ver nota 61.

⁷⁸ PLATÓN, *Sofista*, 256a-257c (Les Belles Lettres, París, 1963, págs. 369-372).

⁷⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 17; 1041a12 (ed. cit., t. I, pág. 403).

Comentando el párrafo citado, *Santo Tomás* explica: "Hay una razón y una causa común a todo, que es imposible ignorar, como tampoco otras comunes, que se llaman concepciones comunes del ánimo, se pueden ignorar. Y la razón de esto es que *cada uno es uno consigo mismo*".⁸⁰ Se podría ver aquí una fórmula de identidad; pero es claro que esta identidad se reduce a la unidad y por ello no podría ser un primer principio. "No se puede negar de sí mismo, como si se dice que el hombre no es hombre. Luego es preciso que *se afirme de sí*. Por esta razón no difiere de la primera que dijimos, es decir, que cada uno es uno consigo mismo".⁸¹ Por lo tanto, la afirmación de unidad se apoya en la no contradicción: se dice que el hombre es hombre *porque* decir que el hombre no es hombre es contradictorio.

La primera formulación de la identidad como principio se ubica a principios del siglo XIV y se debe al filósofo aragonés *Antonio Andrés*; lo enuncia "*todo ente es ente*",⁸² considerándolo como el primer principio entre los que comúnmente son considerados como generales. Suárez, al mencionar esta opinión, la critica severamente: "El citado autor no se expresa coherentemente ni siquiera en lo que concierne a sus principios, pues la fórmula que propone es tautológica y falaz; de ahí que no sea asumida por ninguna ciencia en calidad de principio demostrativo, siendo, por el contrario, ajena a toda lógica".⁸³

Pese a esto, la idea fue retomada más tarde, provocando una ruptura con la tradición. El tomista *Crisóstomo Iavelli*, dos siglos después, analiza el problema, concluyendo que no hay primacía del principio de identidad pero tampoco del de no contradicción; "ambos principios expresan *lo mismo*, valiéndose de términos diversos, por lo que no deben considerarse como dos, sino como una solo."⁸⁴ De manera que el principio de identidad sería la forma afirmativa del de no contradicción y ésta, a su vez, la forma negativa del de identidad: ambos expresarían la misma verdad.

Otro par de siglos más tarde, *G. Leibniz* tendrá una posición similar a la de Iavelli, aunque dando antelación a la identidad: "Las

⁸⁰ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, VII, lect. 17; 1652: "Est enim una ratio et una causa in omnibus, quam impossibile est ignorari, sicut nec alia communia quae dicuntur communes animi conceptiones ignorari possibile est. Huius autem ratio quia unumquodque est unum sibi ipsi" (ed. cit., pág. 395).

⁸¹ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*: "Non potest de seipso negari, ut dicatur homo non est homo. Unde oportet ut de se affirmetur. Sed haec ratio non differt a prima quam diximus, scilicet quod unumquodque est unum sibi ipsi" (ed. cit., pág. 396).

⁸² ANTONIO ANDRÉS, *In Metaphysicam*, IV, q. 5: "Omne ens est ens" (citado por Suárez, o. c., III, 3, 4; ed. cit. pág. 477).

⁸³ F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, III, 3, 4: "Sed hic auctor etiam in suis principiis non recte loquitur, quia illa propositio est identica et nugatoria; et ideo in nulla scientia sumitur ut principium demonstrationis, sed est extra omnem artem (logicam)"; *l. cit.*

⁸⁴ C. IAVELLI, *In Metaphysicam*, IV, q. 5: "Illa duo principia eandem rem diversis verbis significare, et ita non esse reputanda duo sed unum" (apud Suárez, *l. cit.*).

verdades primitivas de la razón son las que llamo con el nombre general de *idénticas*, porque parece que no hacen sino repetir lo mismo, sin enseñarnos nada. Son afirmativas o negativas. Las afirmativas son las siguientes: '*cada cosa es lo que es*', y en cuanto ejemplo se quiera dar, '*A es A*', '*B es B*'." ⁸⁵ En cuanto a las negativas, añade: "El principio de *contradicción* es en general '*una proposición es verdadera o falsa*', lo que encierra dos enunciados verdaderos: uno, que lo verdadero y lo falso son incompatibles en una misma proposición, o que una proposición no podría ser verdadera o falsa a la vez; la otra, que el opuesto o la negación de lo verdadero y de lo falso no son compatibles, o que no hay medio entre lo verdadero y lo falso, o bien que no puede haber una proposición que sea ni verdadera ni falsa". ⁸⁶ "Primeras verdades son las que se declaran *idénticas* a sí mismas o niegan la *opuesta* declaración por el solo hecho de oponerse. Así '*A es A*' o '*A no es no-A*'." ⁸⁷

En G. F. Hegel la contradicción se reduce a la identidad: "El puro *ser* y la pura *nada* son por lo tanto *la misma cosa*". No niega el principio de contradicción sino que asienta que el ser y la nada se sintetizan en el devenir: "La verdad no es su indistinción, sino que ellos *no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero a la vez son inseparados e inseparables e *inmediatamente cada uno desaparece en su opuesto*". ⁸⁸ Pero se trata de una identidad dinámica, no de la expresada abstractamente por el principio de identidad, "expresión de una vacua tautología". ⁸⁹

En cambio en el tomismo no se menciona el principio de identidad hasta el siglo pasado (con la excepción ya citada de Iavelli). El contemporáneo de Descartes, Juan Poinsot considera "principio supremo" al de no contradicción; ⁹⁰ más tarde Antoine Goudin, contemporáneo de Leibniz dedica un artículo de su *Metafísica* a mostrar

⁸⁵ G. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 2: "Les verités primitives de raison sont celles que j'appelle d'un nom général identiques, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans nous rien apprendre. Elles sont affirmatives ou negatives. Les affirmatives sont comme les suivantes: Chaque chose est ce qu'elle est, et dans autant d'exemples qu'on voudra A est A B est B..."

⁸⁶ Je viens maintenant aux identiques négatives, qui sont ou du principe de contradiction ou des disparates. Le principe de contradiction est en général: une proposition est ou vrai ou fausse; ce qui renferme deux énonciations vrais, l'une que le vrai et le faux ne sont point compatibles dans une même proposition ou qu'une proposition ne saurait être vraie ou fausse à la fois; l'autre que l'opposé ou la négation du vrai et du faux ne sont pas compatibles, ou qu'il n'y a point de milieu entre le vrai et le faux, ou bien; il ne se peut pas qu'une proposition soit ni vrai ni fausse" (Garnier-Flammarion, Paris, 1966, págs. 318-319; la edición original es de 1703).

⁸⁷ G. LEIBNIZ, *Primae veritates*, en T. SMITH - M. GREENE, *From Descartes to Kant*, The University of Chicago Press, Chicago, 1940, pág. 341.

⁸⁸ G. W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, 1, C; trad. Mondolfo, *La ciencia de la Lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956, t. I, pág. 108.

⁸⁹ G. W. HEGEL, *ibidem*, II, 2, A; ed. cit., t. II, pág. 39.

⁹⁰ IOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus*, *Ars Logica*, II, q. 25, a. 2 (Marietti, Torino, 1930, t. I, pág. 782).

el primado de este principio.⁹¹ Lo mismo sucede con los “neotomistas” del siglo pasado; *Gaetano Sanseverino* también ocupa un artículo de su *Ontología* a exponer la antelación absoluta de este principio.⁹²

Pero en el último cuarto del siglo pasado se abre una brecha: *Tommaso Zigliara*, uno de los fautores de la renovación tomista, afirma la primacía del *principio de identidad* para las demostraciones directas, aunque mantiene la del de no contradicción para las indirectas.⁹³ Siguiendo sus pasos, *Reginald Garrigou-Lagrange* defiende el primado del principio de identidad. Parte de la “intuición del ser”,⁹⁴ entendiendo por este término no el *esse*, sino el *ens*: “Lo que nuestra inteligencia concibe ante todo es el *ser*”,⁹⁵ inmediatamente “y por oposición, el *no ser*; forma enseguida tres proposiciones afirmativas a las que corresponden tres negativas: 1º el ser es el ser, a lo que corresponde la negativa: el ser no es el no-ser; 2º todo ser es ser, de donde se sigue: ningún ser es no-ser; 3º todo ser es o no es, de donde se sigue: nada puede al mismo tiempo ser y no ser”.⁹⁶

La fórmula clásica del principio de no contradicción aparece en *sexto lugar*; el primero lo ocupa el principio de *identidad* con una formulación que “puede parecer una *tautología*; sin embargo en realidad la adjunción del predicado no es vana, como se puede uno dar cuenta reuniendo a la manera de *Parménides* estas dos proposiciones: ‘el ser es el ser’, ‘el no-ser es el no-ser’, como se dice ‘la carne es la carne, el espíritu es espíritu’ para expresar que lo uno no es lo otro”.⁹⁷ Habría así, al menos, la antelación de dos proposiciones cuya unión daría el principio de no contradicción. El principio de identidad “bajo esta forma muy simple, pero de apariencia tauto-

⁹¹ ANTOINE GOUDIN, *Philosophia*, IV, d. 1, q. 1, a. 1 (Pompei, Orvietto, 1860, t. IV, págs. 250-254; la primera edición es de 1671).

⁹² GAETANO SANSEVERINO, *Philosophia christiana*, Ontología, I, a. 4 (Biblioteca Cattolica, Napoli, 1886, t. II, págs. 10-12; la primera edición es de 1864).

⁹³ THOMAS ZIGLIARA, *Summa Philosophica*, Logica, III, Critica, II, 2, VII (Delhomme et Brigue, París, 1884, t. I pág. 245 (la primera edición es de 1876).

⁹⁴ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, I, 2, 3, n. 14: “Nous avons une certaine intuition de l'être intelligible dans le sensible dont nous l'abstrayons” (Beauchesne, París, 1950, pág. 108; la primera edición es de 1909).

⁹⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *ibidem*, I, 2, 3, n. 15: “Ce que notre intelligence conçoit tout d'abord, c'est l'être” (ed. cit., pág. 112).

⁹⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *ibidem*, I, 2, 3, n. 20: “Notre intelligence conçoit d'abord l'être et par opposition le non être; elle forme ensuite trois propositions affirmatives auxquelles correspondent trois négatives. 1º L'être est l'être, a quoi correspond la négative: l'être n'est pas le non être; 2º tout être est être, d'où il suit; nul être n'est non être; 3º tout être est ou n'est pas, d'où il suit; rien ne peut en meme temps être et n'être pas” (ed. cit., pág. 151).

⁹⁷ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *ibidem*, “La formule affirmative, qui la précède, peut paraître une tautologie; en réalité cependant l'adjonction du prédicat n'est pas vaine; comme on peut s'en rendre compte en réunissant a la manière de Parménide ces deux propositions: **L'être est l'être**, le non être est non-être, comme on dit la chair est chair, l'esprit est esprit, pour exprimer que l'une n'est pas l'autre. Mais ces deux propositions affirmatives opposées se réunissent en une négative: l'être n'est pas le non être” (l. c.).

lógica, *precede* al principio de contradicción; toda negación se funda, en efecto, sobre una afirmación”.⁹⁸

Más tarde reitera: “El sentido común capta en *primer lugar* en el ser la verdad del *principio de identidad*: ‘todo ser es idéntico a sí mismo’... El *principio de no contradicción* no es más que la *forma negativa* del precedente”.⁹⁹ Aquí la fórmula del principio de identidad ha variado: ya no es “el ser es el ser” sino “todo ser es idéntico a sí mismo”, con lo que se evita la tautología antes considerada sólo aparente. Pero la razón de la primacía de la identidad es la misma: “Como toda negación está fundada en una afirmación, *en sí* el principio supremo es el *principio de identidad*”.¹⁰⁰

“A decir verdad, la fórmula corriente del principio de identidad, aunque nosotros mismos la hayamos empleado con frecuencia, no nos parece exacta... El principio de identidad, al paso que expresa una verdad objetiva, y la primera de todas, debe enseñarnos alguna cosa... Por eso, como advierte Zigliara, el *predicado*, en lugar de ser enteramente idéntico al sujeto, debe ser lógicamente distinto de él; debe *añadir algo* al ser expresando una modalidad que no es expresada por el mismo nombre de ser... El juicio supremo que debe afirmar lo que primeramente conviene al ser tiene, pues, como fórmula: ‘todo ser es una cosa determinada’.”¹⁰¹ Y explica esta nueva fórmula: expresa que el ser posee “una *naturaleza* determinada que *lo constituye*”.¹⁰² Esto más bien hace recordar a Suárez —“la *esencia* es aquello por lo cual llamamos *ente* a una cosa”—¹⁰³ que a Santo Tomás —“el nombre *ente* proviene del *acto de ser*”; “la razón de ente se toma del acto de ser, no de aquello a lo que conviene el acto de ser”—.¹⁰⁴ Pero, en todo caso, afirmar que el ente posee esencia *no es expresar identidad*.

⁹⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *ibidem*, “Sous cette forme tres simple, mais d’apparence tautologique, il precede le principe de contradiction, toute negation se fonde, en effet, sur une affirmation (l. c.).

⁹⁹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, I, 2, 6; Desclée, Paris, 1930; traducción O. N. Derisi, *El sentido común*, Desclée, Buenos Aires, 1944, pág. 100.

¹⁰⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *ibidem*, I, 2, 3; trad. cit., pág. 149.

¹⁰¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *ibidem*, trad. cit., págs. 149-151.

¹⁰² R. GARRIGOU-LAGRANGE, *ibidem*, trad. cit., pág. 151.

¹⁰³ F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, II, 4, 6: “Cum essentia sit secundum quam res dicitur seu denominatur ens” (ed. cit., pág. 418). Santo Tomás afirma, en *De ente et essentia*, 2, n. 6: “Unde oportet ut essentia, qua res denominatur ens...” (Marietti, Torino, 1954, pág. 7), literalmente: “De donde la esencia, por la cual la cosa se denomina ente”, lo que daría razón a Suárez. Pero también podría vertirse: “la esencia, por la que la cosa se denomina ente”; y es esto lo que sostiene en los lugares paralelos: así en *Contra gentiles*, I, 25: “Nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse” (Marietti, 1934, pág. 27); en *De Veritate*, “Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis” (ed. cit., pág. 3).

¹⁰⁴ S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, a. 1, cf. nota anterior; *ibidem*, ad 3m.: “Ratio entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi” (ed. cit., pág. 4).

Jacques Maritain, comentando la fórmula propuesta, observa que en ella "hay un tránsito del ser mismo, *ens*, al primero de todos los trascendentales, al transcendental *res*; el ser sería tomado como *ens* en el sujeto y como *res* en el predicado. No me parece exacto ni necesario explicar las cosas así. No pienso que hay aquí un tránsito de un transcendental a otro; creo más bien que aquí tratamos de un mismo transcendental, *ens*, tomado bajo sus dos aspectos diferentes: una vez como *ens ut existens*... otra vez como *ens ut quid essentialiale*... como imprimiendo en la cosa cierta perfección inteligible".¹⁰⁵ Por ello propone por su parte una nueva fórmula: "*cada cosa es lo que es*".¹⁰⁶ Este enunciado, sin embargo, realiza el mismo tránsito, pero a la inversa: pasa de la *res* al *ens*, ya que "lo que es" es el ente;¹⁰⁷ si se entiende "lo que es" en sentido suarista, como "esencia", se reitera la fórmula criticada, con el agravante de que el sujeto no es el ente, sino su propiedad *res*.

Las tentativas de Garrigou-Lagrange y de Maritain de asentar el primado de la identidad no logran su objetivo. Me resulta incómodo decirlo; ambos fueron profesores míos y tengo de ellos el más elevado y agradecido de los recuerdos: les debo mucho y quisiera al menos destacar el mérito que en este tema tienen al partir de lo más fundamental, el *ente* (al que llaman "ser"). Su falla es considerar que el primer juicio debe ser afirmativo, sin notar que precisamente lo positivo es el ente, que al oponerse al no-ente origina el primer enunciado, lógicamente negativo.

Sin duda el trabajo más profundo que se ha escrito sobre el principio de identidad es el de Roger Verneaux, aparecido en esta misma revista. Se limita a analizar la posición de Santo Tomás, evitando toda polémica; ante todo precisa la noción de identidad, luego la relación de identidad, después la proposición de identidad y, finalmente, el principio de identidad; sus conclusiones, admirablemente claras, establecen con toda nitidez que el principio de identidad,

¹⁰⁵ J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, V, 2: "Le P. Garrigou-Lagrange, dans son livre sur le Sens Commun et la Philosophie de l'être, propose une autre formule que revient au même; 'toute être est une nature déterminée que le constitue en propre'; il semble admettre au surplus, en expliquant cette formule, que dans l'énoncé du principe d'identité, il y a un passage de l'être lui même, *ens*, au premier de tous les transcendentaux reconnus après lui par les scolastiques, *res*; l'être serai pris comme *ens* dans le sujet et comme *res* dans le prédicat. Il ne me paraît pas certain qu'il faille expliquer les choses ainsi. Je ne pense qu'il y ait ici passage d'un transcendental à l'autre, je crois qu'ici nous avons plutôt affaire au même transcendental *ens* pris sous deux aspects différents, tantôt *ens ut existens* (actuellement ou possiblement) seu *positum extra nihil*, tantôt *ens ut quid essentialiale seu ponens in re*, comme marquant une certaine perfection intelligible, une certaine détermination essentielle (Téqui, Paris, 1933, pág. 104).

¹⁰⁶ J. MARITAIN, *ibidem*, "Toute être est ce qui est ou tout être est d'une nature déterminée (*l. cit.*)."

¹⁰⁷ S. TOMÁS, *In Boethium de hebdomadibus*, lect. 2; 23: "Ens sive quod est" (Maritetti, Torino, 1954, pág. 396).

tal como se lo puede hallar en Santo Tomás, no constituye una proposición idéntica ni aumenta el conocimiento que podamos tener de un objeto; sin embargo fundamenta las proposiciones idénticas y es un principio evidente, justificable por reducción al absurdo, es decir, por medio del principio de la no contradicción.¹⁰⁸

En conclusión, el principio de identidad no puede formularse como frecuentemente se hace, “el ente es el ente” o “A es A” porque en este enunciado el predicado no añade nada al sujeto, ni lo explicita, sino “*el ente es idéntico a sí mismo*”;¹⁰⁸ es una evidencia, pero no el primer principio, ya que, si tiene validez, es precisamente por no ser contradictorio.

VIII

El principio de *tercero excluido* no presenta estas dificultades: sigue inmediatamente al principio de no-contradicción: “de que es imposible a lo mismo ser y no ser, se sigue que *es imposible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo*”.¹¹⁰ escribe Santo Tomás. Más precisamente, “*no puede haber medio entre contradictorios*”¹¹¹ ya que “quien pone un medio entre contradictorios, no dice que sea necesario afirmar del ente el ser o el no ser”.¹¹² Ya Aristóteles había asentado: “Tampoco *entre los términos de la contradicción cabe que haya nada*, sino que es necesario o bien afirmar o bien negar”.¹¹³

Ya vimos que Leibniz considera que este principio no es sino una de las fórmulas negativas del principio de identidad.¹¹⁴ Se trata, sin embargo, de un principio *distinto* no sólo del de identidad, como es claro, ya que no enuncia identidad sino oposición, sino del principio de no contradicción, del que es una consecuencia inmediata. El principio de no contradicción niega que simultáneamente algo pueda ser y no ser; el de tercero excluido *añade* una determinación que no explicita el primero: que, consiguientemente, se *excluye* un medio entre el ser y el no ser.

¹⁰⁸ S. TOMÁS, *In Physicorum libros*, V, lect. 3; 667: “Manifestum est enim quod quodlibet sibi ipsi est idem” (ed. cit., pág. 330).

¹⁰⁹ R. VERNEAUX, “Le principe d’identité chez Saint Thomas”, *Sapientia*, XXIX (1974), págs. 83-106.

¹¹⁰ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, IV, lect. 6; 605: “Ex hoc enim quod impossibile est esse et non esse, sequitur quod impossibile sit contraria simul inesse eidem” (ed. cit., pág. 168).

¹¹¹ S. TOMÁS, *ibidem*, IV, lect. 16; 720: “Nec potest esse medium inter contradictionem” (ed. cit., pág. 200).

¹¹² S. TOMÁS, *ibidem*, IV, lect. 16; 721: “Ille qui ponit medium inter contradictionem, non dicit quod necesse sit dicere de ente esse vel non esse” (*l. cit.*).

¹¹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 7; 1011b23 (ed. cit., pág. 207).

¹¹⁴ G. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, IV, 2 (ed. cit., pág. 319).

Si pudiese haber un medio entre el ser y el no ser, este medio sería y no sería a la vez, lo que es imposible; sería, al existir como medio, pero no sería, al no identificarse con el ser. Esta explicitación muestra que, pese a tener evidencia propia, este principio se justifica por el de no contradicción. Y también que la validez del principio de tercero excluido es de orden *metafísico*: su aplicación al orden gnoseológico (en el que se le han hecho objeciones) depende de aquélla. En este último plano se formula: *una proposición no puede ser sino verdadera o falsa*.

Las dificultades gnoseológicas, reiteradas por matemáticos y lógicos contemporáneos,¹¹⁵ se resuelven en que hay proposiciones *más verdaderas* que otras o menos falsas que otras o que las proposiciones *indeterminadas* no son verdaderas o falsas. Es fácil ver, sin embargo, que el principio de que entre ser y no ser no hay término medio se aplica a la verdad de las proposiciones si se trata de un mismo predicado de un mismo sujeto bajo el mismo aspecto y en las mismas circunstancias. Pero si se afirman o niegan distintos predicados o los mismos pero en circunstancias distintas, habrán grados de mayor o menor verdad; esto no afecta al principio porque ya no se trata de la misma proposición. Por otra parte las proposiciones indeterminadas o sin sentido no son realmente proposiciones y por ello carecen de verdad o falsedad. Santo Tomás había ya tratado extensamente de estos casos.¹¹⁶

IX

Tras los tres principios anteriores, los tomistas ubican otros. El *principio de causalidad* (más exactamente, “principio de causalidad eficiente”) tiene en *Aristóteles* una formulación “física”; “*lo que se mueve es movido por algo*”.¹¹⁷ Esta fórmula responde a la forma más patente de causalidad, producida por lo que el Estagirita denomina “causa motriz”,¹¹⁸ entendiendo por “moción” todo tipo de cambio. En ella no aparece una referencia inmediata al *ser*, como en los principios

¹¹⁵ Cf. L. BROUWER, “Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Mathematik”, *Journal für die reine und angew. Math.*, CLIV (1925), págs. 1-7; W. ACKERMANN, “Begründung des ‘tertium non datur’ mittels der Hilbertschen Theorie der Widerspruchsfreiheit”, *Mathematische Annalen*, XCIII (1924-1925), págs. 1-36; P. HOFFMANN, *Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten*, Tübingen, 1931; V. MCGILL, “Concerning the Laws of Contradiction and Excluded Middle”, *Philosophy of Science*, VI (1939), págs. 196-211.

¹¹⁶ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, IV, lect. 16 y 17 (ed. cit., págs. 200-205).

¹¹⁷ ARISTÓTELES, *Física*, VII, 1; 241b24 (ed. Ross, The Clarendon Press, Oxford, 1955, sp.); cf. *Metafísica*, VII, 7; 1032b13: “todo lo que se genera, llega a ser por obra de algo” (ed. cit., pág. 347).

¹¹⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 4; 1070b23 (ed. cit., pág. 207); *ibidem*, XII, 3; 1070a23 (ed. cit., pág. 203).

de no contradicción, de identidad y de tercero excluido. Este hecho, motivado por el desconocimiento que todos los filósofos antiguos tuvieron de la problemática de un comienzo absoluto,¹¹⁹ hizo que los “neotomistas” del siglo pasado volvieran sus ojos al principio leibniziano de “razón suficiente”, al que consideraron anterior al de causalidad.

En *Santo Tomás* el principio tiene forma metafísica: “*todo lo que se hace tiene una causa*”¹²⁰ porque el “*fieri*” evidencia que el ente que deviene es por participación (si fuese por esencia no cambiaría): “*de que algo sea ente por participación se sigue que sea causado por otro*”,¹²¹ es decir, recibe el ser de una *causa eficiente*. Culmina así la transformación de la causa motriz en causa eficiente, productora del “*esse*” del efecto:¹²² del orden físico del movimiento se ha pasado al orden metafísico del ser: “*la causa indica influjo en el ser de lo causado*”.¹²³

Para Santo Tomás la formulación “física” es *evidente* para el caso de lo movido por un agente extrínseco, pero a la vez rechaza las objeciones de Galeno, Avicena y Averroes para el caso del movimiento inmanente.¹²⁴ Para eliminar cualquier duda, distingue en las pruebas de la existencia de Dios la “*vía*” del *movimiento* de la “*vía*” de la *eficiencia*; en la primera aparece el principio aristotélico “*todo lo que se mueve es movido por otro*” (notemos la variante: en lugar de “por algo” dice “por otro”); en la segunda aparece una nueva fórmula de

¹¹⁹ Cf. J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser*, Gredos, Madrid, 1971, pág. 349. No es mi intención tratar de la causalidad sino del principio de causalidad; sin embargo es indispensable notar que su fórmula dependerá de la noción que se tenga de la producción del efecto transformada por la idea judeo-cristiana de la creación.

¹²⁰ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I-II, q. 75, a. 1: “*Omne quod fit, habet causam*” (ed. cit., pág. 347).

¹²¹ S. TOMÁS, *ibidem*, I, q. 41, a. 2, ad 1m: “*Ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum ab alio*” (ed. cit., pág. 224).

¹²² Cf. E. GILSON, Notes pour l'histoire de la causalité efficiente, “*Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1963, págs. 7-31.

¹²³ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, V, lect. 1: “*Causa importat influxum quemdam ad esse causati*” (ed. cit., pág. 208).

¹²⁴ S. TOMÁS, *In Physicorum libros*, VII, lect. 1; 885: “*Necesse est omne quod movetur ab alio alio moveri. Quod quidem in aliquibus est manifestum. Sunt enim quaedam quae non habent in seipsis principium sui motus, sed principium motus ipsorum est ab extrinseco, sicut in his quae per violentiam moventur. Si ergo aliquid sit quod non habeat in seipso principium sui motus, sed principium sui motus est ab extrinseco, manifestum est quod ab alio movetur. Si vero sit aliquid mobile quod habeat in seipso principium sui motus, circa hoc potest esse dubium an ab alio moveatur... Id autem ex quo maxime videtur quod aliquid non moveatur ab alio, est quia non movetur ab aliquo exteriori, sed ab interiori principio... Quod totum movetur et a principio interiori movente, intelligit aliquod corpus animatum, quod totum movetur ab anima... Corpus aliquod quod non totum movetur, sed una pars eius corporalis est movens et alia mota; in quo quidem mobile manifestum est quod id quod movetur ab alio movetur*” (ed. cit., págs. 449-450). *Ibidem*, 887, 888 y 889, solución de las objeciones de Galeno, Avicena y Averroes (ed. cit., págs. 450-451).

la eficiencia: “*nada puede ser causa eficiente de sí mismo, porque así sería anterior a sí mismo, lo que es imposible*”.¹²⁵

Otra fórmula, más breve, del mismo principio, es “*todo efecto tiene una causa*”.¹²⁶ Se podría objetar que es tautológica, ya que “efecto” equivale a “causado” y decir que lo causado tiene una causa es una tautología.¹²⁷ Sin embargo “efecto” significa “producido”, “hecho” y cabría preguntar si se ha producido o hecho por sí mismo o por otro; en cualquier caso, hay tautología cuando el sujeto es *idéntico* al predicado, lo que en esta proposición no sucede, ya que las nociones de “causa” y “efecto” son *distintas*. Santo Tomás, para mostrar la inmediatez del principio, advierte: “Aunque la relación a la causa *no entre en la definición del ente causado*, sin embargo *se sigue* de lo que pertenece a su noción”.¹²⁸ Se trata de algo distinto de la esencia de lo causado; es una propiedad.

Por fin, hay una cuarta formulación: “*Todo lo compuesto tiene una causa*; pues todo lo que por naturaleza es diverso no forma una unidad sino por una causa que lo unifique”.¹²⁹ Esta fórmula parecería más amplia que la restringida al devenir y por ello preferible; sin embargo cabe recordar que el devenir mismo es compuesto de acto y potencia. El uso del término “ser” para designar al ente inclina a ver la primacía del ser sobre el devenir como un primado del ente sobre lo cambiante; pero lo que cambia *es* y el mismo devenir *es* y por lo tanto es ente. La primacía es del “*esse*”, en sí mismo acto, sobre el devenir, acto mezclado con potencia y por lo tanto imperfecto. No se trata, por lo tanto, de una fórmula más universal que las otras: todo ente por participación es compuesto.

El principio de causalidad fue puesto en duda por *Nicolás de Autrecourt*: “del hecho de que una cosa se sepa que es, no se puede evidentemente, con evidencia reducida al primer principio o a la certeza del primer principio, *inferir que otra cosa sea*”.¹³⁰ El primer

¹²⁵ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3: “Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur... Secunda via est ex ratione causae efficientis. Ivenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius seipso, quod est impossibile” (ed. cit., pág. 12).

¹²⁶ S. TOMÁS, *ibidem*, I, q. 116, a. 3: “Quilibet effectus habet causam” (ed. cit., pág. 547).

¹²⁷ J. GEYSER, *Allgemeine Philosophie*, Münster, 1915, pág. 95.

¹²⁸ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 2, ad 1m: “Licet habitudo ad causam non intret deffinitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione” (ed. cit., pág. 224).

¹²⁹ S. TOMÁS, *ibidem*, I, q. 3, a. 7: “Omne compositum causam habet; quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa” (ed. cit., pág. 19).

¹³⁰ J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt*, Beiträge, VI, 2, Münster, 1908; 9, 20: “Ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidētia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri quod alia res sit”.

principio nos dice que una cosa es o no es; si es, es esa *misma* cosa y de esto no se puede inferir que *otra* cosa sea. “Esta consecuencia no es evidente con evidencia deducida del primer principio: se aproximó fuego a la estopa y no hay impedimento; luego la estopa se quema”.¹³¹ La falta de evidencia proviene de la postura *fenomenista*: sólo tenemos certeza de lo que experimentamos; ahora bien, sólo experimentamos los fenómenos (“*apparentia naturalia*”); luego “no podemos tener certeza alguna de las cosas”.¹³²

Es fácil ver que esta argumentación se *contradice* a sí misma: para demostrar que sólo conocemos lo fenoménico recurre a un *razonamiento* que invoca el *principio de no contradicción*; ahora bien, tanto el principio al que se apela como el razonamiento mismo *trascienden* el orden fenoménico. Es, sin embargo, exacto que la experiencia no nos brinda sino la base sensible de la que el entendimiento abstrae la noción de causalidad; ésta pertenece al orden *metafísico* que los sentidos no pueden penetrar. El *influjo* “*in esse*” captado por la experiencia es inteligible, no sensible; sólo podríamos decir que, como el ente mismo y el acto de ser, son sensibles “*per accidens*”.¹³³

La posición de Autrecourt se limita a negar la evidencia del principio de causalidad; *D. Hume* irá más lejos, argumentando extensamente contra la existencia misma de la causalidad,¹³⁴ dando por sentado que “no es posible ir más allá de la experiencia”.¹³⁵ De este postulado arranca la transformación de la causalidad en una mera *sucesión* de fenómenos sin que podamos decir si hay entre ellos *nexo causal* en sentido metafísico de influjo en el ser. La causa será el antecedente fenoménico de otro fenómeno. *J. Stuart Mill*, que comparte esta opinión, al menos aclara que “no es a las causas *eficientes* a las que me refiero, sino a las causas *físicas*; a causas entendidas únicamente en el sentido que se dice que un fenómeno es causa de otro... (es) *sucesión* entre un hecho natural y algún otro que le ha precedi-

¹³¹ *Ibidem*, 32, 16: “Haec consequentia non est evidens evidētia deducta ex primo principio: ignis est approximatus stuppae et nullum est impedimentum: ergo stuppa comburetur”.

¹³² *Propositiones*, F. Deniffle - P. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Delalain, París, 1889, t. I, pág. 580: “Quod de rebus per apparentia naturalia nulla certitudo potest haberi”.

¹³³ Cf. GUSTAVO E. PONFERRADA, “La experiencia del ser”, *Sapientia*, XXXI, 1976, págs. 91-108.

¹³⁴ DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature*, I, 3, 2-4 (L. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, págs. 73-84); I, 3, 15 (págs. 173-176).

¹³⁵ DAVID HUME, *ibidem*, Introduction: “it’s still certain we cannot go beyond experience” (ed. cit., pág. XXI). Con este supuesto invalida no el principio de causalidad sino su comprensión. Por otra parte es correcta su formulación “It’s a general maxim in philosophy, that whatever begins to exist, must have a cause of existence”, *ibidem*, I, 3, 3 (ed. cit., pág. 78).

do... El antecedente invariable es llamado causa; el invariable consecuente, efecto".¹³⁶

Las objeciones al principio de causalidad que registra la filosofía moderna, incluso las kantianas,¹³⁷ son resultantes de la confusión entre la causalidad *metafísica*, que se da en el orden del ser, pero que se manifiesta en el plano físico, propio del ente movable, con la causalidad *fenoménica*, que es la que interesa al científico experimental (y que Mill llama "física" en el sentido contemporáneo de "objeto de saber empiriológico"). El término se ha convertido en equívoco; y la culminación de este equívoco es negar sentido a las proposiciones filosóficas. Así *L. Wittgenstein* no vacila en afirmar: "La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino *sin sentido*. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sinsentido".¹³⁸

Aun entre quienes el principio de causalidad tiene sentido metafísico han surgido dudas sobre su *evidencia*. Así *J. Geysler*, utilizando un lenguaje kantiano (ajeno tanto al aristotelismo como al tomismo) sostiene que el principio no es *analítico*; del análisis del sujeto sólo se establece en forma *hipotética* que la existencia del ente contingente no puede *explicarse* sin una causa que lo produzca; pero que *deba* explicarse esa existencia *supone* la necesidad de una explicación; sería, pues, una petición de principio el admitirlo si no se recurre a la experiencia para mostrar su validez; por lo tanto se trata de un principio *sintético*.¹³⁹

Anteriormente he explicado por qué la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos es incorrecta; además la hipótesis se toma aquí en sentido de conjetura a verificar. Pero aun admitiendo esta terminología debe conservarse que en toda afirmación verdadera el predicado *está* en el sujeto, expresando ya su esencia en forma total o parcial, ya una propiedad necesaria, ya un accidente contingente: en este sentido todo juicio verdadero es *analítico*. Pero a la vez es *sintético* porque el objeto de la afirmación que se desdobra en dos conceptos, sujeto y predicado, se conoce por experiencia. Y todo objeto

¹³⁶ J. STUART MILL, *A System of Logic*, II, 3, 5; trad. Ovejero y Matury, Madrid, 1917, reproducida en C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos modernos*, B.A.C., Madrid, 1970, págs. 150-151.

¹³⁷ Cf. R. VERNEAUX, *Crítica a la Crítica de la razón pura*, II, 4 (Rialp, Madrid, 1978, págs. 105-121).

¹³⁸ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.003: "Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur Unsinnig feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, dass wir unsere Sprachlogik nicht verstehen" (Alianza Editorial, Madrid, 1973, pág. 70).

¹³⁹ J. GEYSER, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regensburg, 1929, págs. 116-119; *Das Gesetz der Ursache*, München, 1933, págs. 81-98.

de experiencia no existe por esencia, sino por *participación*; no es el ser, sino que lo posee particularmente y por lo tanto debe recibirlo de otro. Es lo que Santo Tomás, como hemos visto, afirma.¹⁴⁰

El sujeto "lo que deviene", "lo que comienza a ser", "lo compuesto", exige, en forma *inmediata* el predicado "tiene una causa", contenido como propiedad esencial en el sujeto. La propiedad brota necesariamente de la esencia: no hay, pues, *medio* alguno entre el sujeto y el predicado. El análisis conceptual del sujeto no constituye una demostración sino una mera aclaración. Tampoco el mostrar que es *contradictorio* que algo sea causa de sí es una demostración propiamente dicha; aunque se denomine "demostración indirecta" o "por reducción al absurdo", este procedimiento consiste en mostrar (no en demostrar) que la proposición en cuestión es incoherente. Es inútil, por lo tanto, tratar de dar una base inductiva a este principio; además de inútil, es incurrir en un círculo vicioso, ya que la inducción tiene por fundamento el principio de causalidad.¹⁴¹

X

El *principio de finalidad* ha tenido su fórmula clásica en Santo Tomás: "*todo lo que obra obra por un fin*".¹⁴² Aunque Aristóteles trate frecuentemente de la finalidad, no la ha formulado explícitamente; enumera entre las causas "lo que es como fin"; y esto es aquello *para lo cual* algo se hace, por ejemplo, el pasear es causa de la salud. En efecto, ¿por qué se pasea? Decimos: para estar sano. Y, habiendo dicho así, creemos haber dado *la causa*".¹⁴³ Al decir que el fin es "para lo cual" o "por lo cual" indica que el fin no es solamente el *término* de la acción sino la *meta*, el objetivo.

En Santo Tomás hay una lúcida percepción de que la acción es una *tensión* hacia algo determinado, que a la vez es término y meta. Toda acción tiene un *término*: si no lo tuviese sería *indeterminada* y no existiría, ya que todo lo existente es determinado. Y a la vez tiene una *meta*, ya que si no tendiese a un fin determinado sería *indeterminada* y, nuevamente, no existiría. "Llamamos *fin* a aquello hacia donde tiende el impulso del agente; de modo que cuando lo consigue, decimos que ha alcanzado el fin, y cuando no lo consigue, que no ha obtenido el fin intentado... Si el agente no tendiese a un efecto *determinado*, todos los efectos le serían indiferentes; mas, como lo que

¹⁴⁰ S. TOMÁS, ver notas 121 y 125.

¹⁴¹ Cf. G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, trad. cit., págs., 365-372, sobre los intentos de probar el principio de causalidad.

¹⁴² S. TOMÁS, *Contra gentiles*, III, 2: "Omne agens agit propter finem" (ed. cit., pág. 227).

¹⁴³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 2; 1013a33 (ed. cit., pág. 219).

es *indiferente* respecto a muchas cosas no tiende más hacia una que hacia otra, se sigue que de lo que es indiferente a varias cosas *no resulta* ningún efecto si algo no lo determina hacia una".¹⁴⁴

"*Todo agente obra por un fin*: si no, de la acción del agente no se seguiría más esto que aquello, sino por casualidad".¹⁴⁵ Ahora bien, "vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como aparece del hecho que siempre o muy frecuentemente obran del mismo modo para obtener lo mejor; lo que evidencia que no llegan a su fin por casualidad sino por intención".¹⁴⁶ La acción es esencialmente tensión hacia algo determinado; de esto resulta la *intencionalidad* de toda acción. Todo sujeto que obra, sea conciente o no, tiende a un fin, es decir, *intenta* alcanzarlo. Si vemos una flecha que se dirige hacia un blanco y se clava en su centro, es claro que aunque no tiene conciencia, tiende a un fin determinado. Por lo tanto alguien que tiene conciencia la ha ordenado hacia ese fin. Esta es la razón por la que los *materialistas* de toda época han cuestionado la *finalidad* y consiguientemente el *principio* que la expresa.

Sin embargo es notable que el marxismo, fiel a su "realismo" antiidealista, insista en la objetividad del *orden* de la naturaleza, fruto de la causalidad. V. *Ulianov*, "Lenin", asienta: "Debe estar claro para el que haya leído con alguna atención las obras filosóficas de Engels que éste no admitía *ni sombra de duda* a propósito de leyes objetivas, de la *causalidad* y de la necesidad de la naturaleza".¹⁴⁷ Y el mismo F. Engels, constreñido a admitir la finalidad, pero advertido de las consecuencias que importa, se apresura a declarar que se trata "de un *fin* que no se introduce en la naturaleza *por un ser exterior* que obra con intención (por ejemplo, la sabiduría de la Providencia)".¹⁴⁸

La *evidencia* del principio de causalidad final surge de la inmediatez del sujeto "todo agente", "todo el que obra" con el predicado "obra por un fin": no hay *medio* entre ambos, ya que, como acabamos

¹⁴⁴ S. TOMÁS, *Contra gentiles*, III, 2: "Hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem ab hoc dicitur deficere a fine intento... Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi determinetur ad unum" (ed. cit., pág. 228).

¹⁴⁵ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 44 a. 4: "Omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu" (ed. cit., pág. 226).

¹⁴⁶ S. TOMÁS, *ibidem*, I, q. 2, a. 3: "Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem" (ed. cit., pág. 13).

¹⁴⁷ V. U. LENIN, *Materialismo y empiriocriticismo*, III, 3 (ed. Studium, Buenos Aires, 1974, pág. 165).

¹⁴⁸ F. ENGELS, *Anti-Dühring*, I, 7 (Ed. Claridad, Buenos Aires, 1972, pág. 76).

de ver, el obrar que constituye al agente como tal es por esencia tensión a un fin determinado. Las aclaraciones conceptuales no son una demostración; tampoco lo es el notar que negar el principio es caer en el absurdo de que algo sea causa de sí, aunque esto indica, como en el caso del principio de causalidad eficiente, que está regido, como toda proposición, por el principio de no contradicción.¹⁴⁹

XI

El “neotomismo” decimonónico adoptó el *principio de razón suficiente* leibniziano, dándole incluso mayor extensión que la atribuida por el mismo Leibniz. Así G. Sanseverino sostiene: “El principio de razón suficiente es verdadero y vale no sólo para las verdades contingentes sino también para las verdades necesarias, de modo que debe ser tenido como principio de éstas, pero no como primer principio”.¹⁵⁰ En cambio Leibniz había afirmado: “Nuestros razonamientos se asientan en dos grandes principios: el de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que implica contradicción y verdadero lo que es opuesto o contradictorio. Y el *de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que haya una *razón suficiente para que sea así y no de otro modo*”.¹⁵¹

Se atribuye a Leibniz (como hace Sanseverino) el sostener que el principio de no contradicción regiría las que denomina “*verdades de razón*” o “necesarias” y el de razón suficiente las “*verdades de hecho*” o “contingentes”.¹⁵² Sin embargo afirma explícitamente que este último “debe encontrarse *también* en las verdades contingentes o de hecho”,¹⁵³ indicando que rige las de razón. Pero no cabe en una posición tomista distinguir estos dos tipos de verdades; la verdad es la

¹⁴⁹ Cf. S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3: “Nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia esset prius seipso, quod ets impossibile” (ed. cit., pág. 12).

¹⁵⁰ G. SANSEVERINO, *Ontología*, I, 4, n. 25: “Principium rationis sufficientis est verum, et validum non solum pro veritatibus contingentibus, sed etiam por veritatibus necessariis, ita ut tamquam principium ipsarum habendum sit, sed non tamquam primum principium” (ed. cit., pág. 11).

¹⁵¹ G. LEIBNIZ, *Monadologie*, 31: “Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce que en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire aux faux”; 31: “Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considerons qu’aucun fait ne surait se trouver vrai ou existant, aucun enonciation véritable, sans qu’il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement” (C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos modernos*, B.A.C., Madrid, 1970, t. I, pág. 325).

¹⁵² G. LEIBNIZ, *ibidem*, 33: “Il y a deux sortes de verités, celles du raisonnement et celles de fait. Les verités de raisonnement son necessaires et leur opposé est impossible et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible” (ed. cit., pág. 325).

¹⁵³ G. LEIBNIZ, *ibidem*, 36: “Mais la raison suffisante se doit trouver aussi dans les verités contingentes ou de fait” (ed. cit., pág. 326).

“adecuación del entendimiento y lo real”,¹⁵⁴ sin que la *materia* del enunciado —necesaria, imposible, posible o contingente— haga variar la categoría de la verdad. Si afirmo que soy hombre o que estoy sentado, enuncio dos verdades con enunciados en materia distinta; pero al adecuarse con lo real es tan verdadero en el primero como en el segundo.

En otro pasaje, Leibniz había denominado de otro modo este principio: “Hay dos grandes principios de nuestros razonamientos: uno es el de contradicción, que asienta que de dos proposiciones contradictorias una es verdadera y otra falsa; el otro principio es el de *razón determinante*; es que *nunca sucede nada sin que haya una causa o al menos una razón determinante*”.¹⁵⁶ Se ve la estrecha relación de este principio con el de causalidad, no sólo eficiente sino también final, a la vez que con la esencia como principio intrínseco de inteligibilidad. Leibniz juega con dos sentidos analógicos del término “razón”, que además de designar al entendimiento en su función discursiva, indica ya la determinación intrínseca de las cosas, ya sus causas extrínsecas.

Este principio fue adoptado por una larga serie de escolásticos, que van desde los “neotomistas” a los tomistas contemporáneos (G. Sanseverino, M. Liberatore, T. Zigliara, D. Mercier, A. Bouyssonie, R. Garrigou-Lagrange, J. Maritain, J. Gredt, L. de Raeymaeker, J. de Finance), considerándolo uno de los primeros principios, anterior incluso al de causalidad. Pero al tratar de adscribirlo al tomismo, recurren a la causalidad y a la inteligibilidad de la esencia. Así Garrigou-Lagrange, que prefiere denominarlo “*principio de razón de ser*” y lo formula “*todo lo que es tiene su razón de ser*”, distingue la “razón

¹⁵⁴ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 2: “Veritas est adaequatio rei et intellectus” (ed. cit., pág. 94).

¹⁵⁵ S. TOMÁS, *In Perihermeneias*, I, lect. 13; 166: “Potest autem accipi quinta divisio enunciationum, secundum materiam, quae quidem divisio attenditur secundum habitudinem praedicati ad subiectum. Nam si praedicatum per se insit subiecto, dicitur esse enuntiatio in materia necessaria vel naturali, ut cum dicitur ‘homo est animal’ vel ‘homo est risibile’. Si vero praedicatum per se repugnet subiecto quasi excludens rationem ipsius, dicitur enuntiatio esse in materia impossibili sive remota, ut cum dicitur ‘homo est asinus’. Si vero medio modo se habeat praedicatum ad subiectum ut scilicet nec per se repugnet subiecto, nec per se insit, dicitur enuntiatio esse in materia possibili sive contingenti (Marietti, 1955, pág. 64).

La expresión “praedicatum insit subiecto” ha sido, sorprendentemente, interpretada “como inherencia del predicado en el sujeto”; por ello “está de acuerdo y ayuda al hilemorfismo” (J. COLBERT, *Evolución de la Lógica Simbólica*, Eunsá, Pamplona, 1968, pág. 46). Se comete el error de confundir “*inse*” con “*inhaerere*”; además, la inherencia nada tiene que ver con la composición hilemórfica de los cuerpos, sino con la composición substancia-accidente, independiente de aquélla.

¹⁵⁶ G. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, I, 44: “Il y a deux grands principes de nos raisonnements; l’une est le principe de contradiction, qui porte que de deux propositions contradictoires, l’une est vrai, l’autre fausse; l’autre principe est celui de raison déterminante: c’est que jamais rien n’arrive, sans qu’il y ait une cause ou du moins une raison déterminante” (ed. cit., pág. 299).

de ser *intrínseca*” de la “razón de ser *extrínseca*”, explicando: “la razón de ser intrínseca de una cosa es aquello por lo cual es una naturaleza determinada, con tales propiedades y no de otro modo”; “la razón de ser extrínseca de un ser contingente es su causa eficiente”.¹⁵⁷

Todo indica que este principio es una fórmula *abreviada* de las distintas formas de *causalidad* y del modo de *ser* de la esencia, participado en Dios y participado en las creaturas (la esencia divina tiene su “razón” en sí misma, por identificarse con el ser; la de la creatura en otro, por poseer el ser por participación). No tiene, por ello, el lugar fundamental que le asignan las extensas exposiciones que se le han dedicado.¹⁵⁸ Pero nada impide que sea utilizada por el tomismo como “*principio de explicabilidad*”: todo ente por participación se explica por sus causas y su modo de ser. Ya antes vimos, al tratar del principio de causalidad, que es imposible un ente por participación incausado; por otra parte todo ente es algo determinado por su esencia y es imposible que sea otra cosa que lo que es. De modo que el principio de razón de ser se reduce a esta doble imposibilidad.

XII

La negación, por parte del empirismo fenomenista, de la substancia y la negación, por parte del bergsonismo, del sujeto de cambio, ha llevado a algunos tomistas a agregar a la lista de los primeros principios otros, no mencionados expresamente por Santo Tomás. Así Garrigou-Lagrange habla del *principio de substancia* y del *principio de mutación*.¹⁵⁹ El primero puede formularse “*todo ente es en sí o en otro que es en sí*”; en efecto, o se existe en sí o se existe en otro; si existe en sí es substancia y si existe en otro es accidente y por ello exige una substancia.¹⁶⁰ El segundo puede expresarse: “*todo cambio es cambio de algo*”; sin ese algo sería un cambio de nada y no habría

¹⁵⁷ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, II, 2, 3, 1: “La raison d'être est double: intrinsèque ou extrinsèque. La raison d'être intrinsèque d'une chose est ce par quoi elle est de telle nature déterminée, avec telles propriétés et non pas autrement... Cette raison d'être extrinsèque de l'existence d'un être contingent est appelée sa cause efficiente” (ed. cit., págs. 171-172).

¹⁵⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, le dedica nueve páginas (ed. cit., págs. 170-179); lo aventaja P. DESCOQS, *Metaphysica Generalis* que otorga a este principio nada menos que setenta y siete páginas (Beauchesne, París, 1925, págs. 476-553).

¹⁵⁹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *ibidem*, págs. 166-170; trata de ambos principios bajo la misma denominación de “principio de substancia”; en *De revelatione*, Marietti, Torino, 1950, t. I, págs. 238-242 los separa.

¹⁶⁰ Cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam*, XII, lect. 1; 2419: “Ens dicitur quasi esse habens; hoc autem solum est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt sed quia magis ipsis aliquis est, sicut albedo dicitur esse quia eius subjectum est album. Ideo dicit quod non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia” (ed. cit., pág. 568).

cambio.¹⁶¹ Ambos principios son *evidentes* por sí mismos y se encuadran perfectamente en el tomismo.

Por su parte P. Descoqs añade el *principio de identidad comparada*, que expresa que “*dos que son idénticos a un tercero son idénticos entre sí*”¹⁶² y el *principio de conveniencia*, que expresa que “*el bien es preferible al no bien*”.¹⁶³ Este último es una evidencia, pero puede cuestionarse de que se trate de un principio metafísico, ya que la preferencia pertenece al orden del obrar, en el que Santo Tomás considera como primer principio la “*sindéresis*”, que expresa “*debe hacerse el bien y evitarse el mal*”.¹⁶⁴ El primero merece tratarse con mayor cautela, pese a enunciarse con frecuencia como principio del razonamiento deductivo.

En efecto, “*idéntico*”, en rigor, sólo es un ente consigo mismo; no se ve cómo dos entes puedan ser idénticos a un tercero. Sin duda, Santo Tomás afirma que “*los que son lo mismo respecto a los mismos son lo mismo entre sí*”,¹⁶⁵ pero se trata de la identidad de una *misma* realidad con dos enfoques de ella misma: el camino de Tebas a Atenas y de Atenas a Tebas es el mismo camino, pero esto no indica que las dos direcciones sean lo mismo.¹⁶⁶ Al tratarse de dos realidades *distintas*, como lo son la acción y la pasión, que se identifican con el movimiento, no por ello se identifican entre sí.¹⁶⁷ En el caso del silogismo, tampoco se identifican el sujeto y el predicado ni en la conclusión ni en las premisas, ya que para que haya predicación formal debe el sujeto no ser idéntico al predicado, sino menor en extensión y mayor en comprensión.

En conclusión no hay tal “*identidad comparada*”; en cambio sí hay, en el orden cuantitativo, *igualdad* o *desigualdad*: “*dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí*” (siete más cinco y seis más

¹⁶¹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 45, t. 2, ad 2m.: “*Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius*” (ed. cit., pág. 228).

¹⁶² P. DESCOQS, *Metaphysica Generalis*, ed. cit., págs. 469-472.

¹⁶³ P. DESCOQS, *ibidem*, págs. 579-592.

¹⁶⁴ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2: “*Hoc est primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum, et prosequendum, et malum est vitandum. Et super hoc fundantur alia praecepta legis naturae*” (ed. cit., pág. 426).

¹⁶⁵ S. TOMÁS, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 43; 390: “*Quae enim eisdem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem*” (ed. cit., pág. 310).

¹⁶⁶ S. TOMÁS, *In Physicorum libros*, III, lect. 5; 318: “*Dicamus quod non sunt idem sicut ea quorum ratio est una, ut tunica et indumentum, sed sicut quae sunt idem subiecto et diversa secundum rationem, ut via a Thebis ad Athenis et ab Athenis ad Thebas*” (ed. cit., pág. 158).

¹⁶⁷ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 28, a. 4, ad 1m: “*Quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; no autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem, quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio*” (ed. cit., pág. 154).

seis son iguales a doce; luego son iguales entre sí); en el orden cualitativo, de *semejanza* o *desemejanza*: dos sujetos con cualidades semejantes a un tercero son semejantes entre sí (dos alimentos con sabor semejante a un tercero son semejantes entre sí). En el caso del silogismo, dos *términos* que convienen con un tercero convienen entre sí; aquí la conveniencia equivale a *predicabilidad* (no a identidad): porque “mortal” es predicable de “hombre” y “hombre” es predicable de “Sócrates”, “mortal” es predicable de “Sócrates”, en el “silogismo de Ockam”. Se trata de una propiedad que surge necesariamente de la naturaleza “hombre”: por lo tanto se predica de todos los que participan de esta naturaleza.

XIII

No se podría soslayar un par de debates que han dividido a los tomistas en el tema de los primeros principios: el de su reductibilidad al primero y el de su origen. Sería alargar en exceso este trabajo el entrar en los meandros de estas discusiones. Al menos se puede indicar brevemente el sentido de estas controversias y cuál es su principio de solución.

El problema de la *reducción* a un primer principio (sea el de no contradicción, sea el de identidad) varía de acuerdo a lo que se entienda por “reducción”. Por tratarse de *evidencias*, parece lógico negar que puedan reducirse a un primer principio: lo evidente es válido por sí mismo. Quienes *niegan* la reducción¹⁶⁸ la entienden ya como una *demonstración*, lo que no tiene lugar ya que se trata de evidencias, ya como una *deducción* como en la axiomática contemporánea, lo que tampoco es dable por la condición de “primeros” que tienen estos principios. Los que *afirman* la reducción¹⁶⁹ consideran el primer principio *implícito* en los demás o bien, más precisamente, que los primeros principios no pueden *negarse* sin caer en *contradicción*. Esta última posición es la que responde a los textos de Santo Tomás.

Por fin, el problema del *origen* de los primeros principios también ha tenido soluciones diversas. Coincidentes en desechar, con Santo

¹⁶⁸ A. BOUYSSONIE, “La réduction a l'unité des principes de raison”, *Revue de Philosophie*, XIII, 1908, págs. 107-118; M. LAMINNE, “Le principe de contradiction et le principe de causalité”, *Revue néoscholastique*, 1912, págs. 453-488; P. DESCOQS, *Metaphysica Generalis*, Beauchesne, París, 1925, págs. 497-514; J. DE FINANCE, *Connaissance de l'être*, Desclée, París 1966 trad. esp., Gredos Madrid, 1971, págs. 369-378.

¹⁶⁹ P. BITTREMIEUX, “Notes sur le principe de causalité”, *Revue néoscholastique*, 1920, págs. 310-330; P. DE MUNNYNCK, “La racine du principe de causalité”, *Revue néoscholastique*, 1914, págs. 193-210; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, Desclée, París, 1930, trad. Derisi, ed. cit., págs. 152-168; *Dieu*, ed. cit., págs. 171-179; J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, ed. cit., págs. 112-113.

Tomás, toda forma de innatismo,¹⁷⁰ lo que extienden al apriorismo kantiano, y las teorías de los positivistas que consideran a los principios como “convenciones útiles”, se dividen al considerar que los principios se obtienen ya por *inducción* ya por *abstracción* y luego en determinar si la abstracción excluye la *intuición*.¹⁷¹ Santo Tomás parece avalar todas estas posiciones: así, comentando a Aristóteles, afirma: “Puesto que el conocimiento de lo universal proviene de lo singular, concluye que es necesario que los primeros principios universales se conozcan *por inducción*”.¹⁷²

El texto aristotélico comentado emplea el término “epagagé”.¹⁷³ Ahora bien, este vocablo indica ya la *abstracción* ya el razonamiento *inductivo*: de ahí que afirme que “sabemos, ya por inducción, ya por demostración”:¹⁷⁴ es claro que opone aquí la “inducción” a la “demostración” dentro de la cual se incluye el proceso inductivo. Y añade: “Es imposible adquirir conocimiento de lo universal de otro modo que por inducción”,¹⁷⁵ indicando que entiende por “inducción” la abstracción de lo universal de lo individual. De modo que aquí “inducción” equivale a “abstracción”, como expresa Santo Tomás: “No se nos manifiestan los *principios abstractos* de los que proceden en ellos las demostraciones sino de algunos particulares que percibimos por los sentidos. Como cuando del ver un todo singular sensible conocemos que el todo es mayor que la parte, considerando esto en muchos”.¹⁷⁶

Aristóteles había afirmado que “es una *intuición* la que aprehende los principios”.¹⁷⁷ Santo Tomás afirma que los principios “no se adquieren por demostración o por otro modo similar... pues por la misma luz natural del entendimiento agente se conocen los principios y no se adquieren por razonamientos sino sólo *por la captación de sus*

¹⁷⁰ S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 10, a. 6 (ed. cit., pág. 200); *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 6 (ed. cit., págs. 412-414).

¹⁷¹ J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, Beauchesne, París, 1929, págs. 311-312 defiende la inducción; F. MORANDINI, *Logica Maior*, Gregoriana, 1951, págs. 291-303, habla de una “inducción abstractiva”; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, ed. cit., págs. 107-112, de una intuición imperfecta; J. MARITAIN, *Sept leçons*, ed. cit., págs. 51-70 de una intuición.

¹⁷² S. TOMÁS, *In Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 20; 595: “Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem” (ed. cit., pág. 404).

¹⁷³ ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, II, 19; 100b3 (ed. Tricot, Vrin, París, 1979, pág. 246).

¹⁷⁴ ARISTÓTELES, *ibidem*, I, 18; 81a39 (ed. cit., págs. 95-96).

¹⁷⁵ ARISTÓTELES, *ibidem*, I 18; 81b2 (ed. cit., pág. 96).

¹⁷⁶ S. TOMÁS, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 30; 251: “Non autem manifestantur nobis principia abstractorum, ex quibus demonstrationes in eis procedunt, nisi ex particularibus aliquibus, quae sensu percipimus. Puta ex hoc, quod videmus aliquod totum singulare sensibile, perducimur ad cognoscendum quid est totum et pars, et cognoscimus quod omne totum est maius sua parte, considerando hoc in plurimus” (ed. cit., pág. 252).

¹⁷⁷ ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, II, 19; 100b13 (ed. cit., pág. 247).

términos".¹⁷⁸ En el ejemplo antes citado se ve claramente el proceso: por abstracción se conoce qué es un todo y qué es una parte; inmediatamente se capta que el todo es mayor que la parte. Siendo la intuición un conocimiento *inmediato*, la intelección de los principios es una intuición. "Ningún filósofo realista niega que el conocimiento sensorial externo sea intuitivo; sin embargo hay que admitir en él la mediación del excitante y del determinante cognoscitivo ("*species*"). Si esta mediación se excluye, por no ser gnoseológica sino física y psíquica, también deberá, por la misma razón, excluirse la mediación de la imagen y de la abstracción en el caso de la intelección, aun cuando, como es evidente, ésta sea menos inmediata que la sensación".¹⁷⁹

La inmediatez de la captación de los términos y de su necesaria relación no impide que su conocimiento a nivel metafísico sea precedido por una larga serie de reflexiones filosóficas. El conocimiento metafísico supone el conocimiento "físico", en el cual ya están presentes los principios de todo saber, pero sólo en forma implícita. Tras laboriosas investigaciones los conceptos se van perfilando en su absoluta universalidad y en su validez total, para llegar finalmente a formularse en forma metafísica.¹⁸⁰

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

¹⁷⁸ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, IV, lect. 6; 599: "Ut non adquiratur per demonstrationem vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec adquiruntur per ratiocinationem, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt" (d. cit., pág. 167).

¹⁷⁹ G. E. PONFERRADA, "La experiencia del ser", *Sapientia*, XXXI, 1976, pág. 107. El tema ha sido ampliamente estudiado por R. JOLIVET, *L'intuition intellectuelle*, Beauchesne, París, 1934.

¹⁸⁰ S. TOMÁS, *In Metaphysicam*, IV, lect. 6; 599: "Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentorum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur huiusmodi propositiones communes quae sunt artium et scientiarum principia" (ed. cit., pág. 167). *De Veritate*, q. 18, a. 4: "Cognitio autem naturalis humana ad illa potest se extendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus... Principium eius est in quadam confusione omnium: prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute preexistunt omnia alia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis terminus est quando is quae virtute in ipsis principiis sunt, explicantur in actu" (ed. cit., pág. 344). *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 3: "Acquisitae enim perfectiones sunt in natura ipsius animae in potentia, non pure materiali, sed etiam activa, secundum quod aliquid est in causis seminalibus. Sicut patet quod omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis ex quibus concludi potest" (ed. Mandonnet, Lethielleux, París, 1929, t. I, págs. 400-401).

LA FILOSOFIA ANALITICA ACTUAL Y SU TERAPIA MEDIANTE LA FILOSOFIA CRISTIANA Y TOMISTA *

La cultura filosófica actual presenta un panorama desolador fuera de los reducidos grupos que cultivan el verdadero pensamiento cristiano en su principal y más autorizado exponente, representado en la filosofía tradicional tomista. Sin duda, se multiplican los centros superiores de enseñanza en que se estudia algún tipo de filosofía, la cual es considerada aún necesaria en el concierto de las ciencias y del progreso humano. En el devenir abigarrado de las corrientes y sistemas filosóficos, hay una verdadera y auténtica filosofía, científica y sistemática, la cual es una necesidad vital de la inteligencia humana, que busca las razones últimas de las cosas, de la vida y del hombre. Es el mundo de las ideas y del orden exigido por la razón. Pero este tipo de filosofía está actualmente condenado al ostracismo en la inmensa mayoría de las universidades y escuelas de cultura superior, en las que los verdaderos filósofos escasean en beneficio de los ideólogos políticos, de los sofistas locuaces de la historia, del periodismo, de la lingüística, de la sociología, de las técnicas psicológicas o científicas. Actividades todas estas que al ir desconectadas de la verdadera filosofía para ser tratadas con metodología sofista, pierden su propia dignidad y validez humana.

Si no obstante es desprestigiada y eliminada esta auténtica filosofía, y su exigencia de motivaciones y convicciones metafísicas o de orden trascendente en las cuales encontrar el sentido último de la vida y ordenar mejor la convivencia social, el noble quehacer filosófico habrá de ser sustituido y llenado por una serie de vanas elucubraciones o ideologías que desvían el espíritu humano en sus ansias de llegar a la verdad, lo arrastran por caminos aberrantes, sumiéndole en oscuro

* Comunicación al Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Embalse (Córdoba), Argentina, 21 al 28 de octubre de 1979.

vacío, soledad e incertidumbre. Ya decía San Agustín que la filosofía es para unos puertos de salvación, mientras que para otros lo es de perdición. Tales caminos de perdición son los que contemplamos sobre todo en el más reciente fluir de la filosofía del siglo XX, del cual ya había expresado un diagnóstico certero nuestro pensador Xavier Zubiri, diciendo: "Cuando el hombre y la razón se creyeron serlo todo se perdieron a sí mismos; quedaron en cierto modo anonadados. De esta suerte el siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez sin mundo, sin Dios y sin sí mismo... Es la soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre, actualmente, huye de su propio vacío, se refugia en la reviviscencia mnemónica de su pasado... Marcha veloz a la solución de urgentes problemas cotidianos... Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas... De aquí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea" (*Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1942, p. 41-42).

Este testimonio nos confirma en la opinión de que el pensamiento filosófico actual está *enfermo*, sumido en una vaciedad disolvente. Y los síntomas de esta enfermedad son, entre otros: la *soledad*, que ha perdido la compañía de Dios y se desvincula de la naturaleza, a la que pretende dominar. El *vacío ontológico* o incapacidad para encontrar las razones últimas de las cosas. El *mesianismo científico*, que no tiene más fundamento que la falta de reflexión metafísica sobre la vida humana, el sentido del mundo y Dios. De ahí el coeficiente de provisionalidad, de angustia y precipitación, que no conduce al hombre a parte alguna, si no es al desencanto y que últimamente ha degenerado en una feroz violencia programada a todos los niveles.

A esta grave enfermedad de la filosofía actual hemos de tratar de poner remedio, aplicando la terapéutica adecuada. Por eso tomamos ocasión para nuestra breve reflexión de la extraña propuesta de terapia, de cura de la enfermedad filosófica a través de la clarificación de los usos del lenguaje que el último Wittgenstein expuso, para mostrar, dando un giro opuesto a esa idea, que la grave dolencia que padece el movimiento analítico actual solo puede ser curado al auténtico modo de pensar realista de la filosofía perenne.

Podemos decir sin mucha exageración que el movimiento filosófico más reciente, ajeno a la filosofía cristiana, lo acaparan de un modo prevalente las dos corrientes del marxismo y de la filosofía analítica. Ambas se reparten la atención dominante de los estudiosos que han abandonado sus convicciones cristianas y su difusión se hace avasalladora en los libros y cátedras, desde que el existencialismo con su búsqueda estéril del ser y la ontología se considera por muchos supera-

do, la fenomenología ha perdido su fuerza de captación y el positivismo científico fácilmente se reviste de una u otra de esas radicales tendencias. El marxismo con todos sus epígonos neomarxistas y filósofos críticos invade la calle, arrastrando a las masas a la lucha violenta y creando ideólogos fanáticos de esa praxis revolucionaria. Y la llamada filosofía analítica, de origen y cuño netamente anglosajón, es más bien una filosofía burguesa, pero no aparece menos deletéreo su análisis que el análisis marxista, como destructor de todo auténtico filosofar ontológico y de la trascendencia. En nuestro modesto investigar sobre ella para dar cima a la "Historia de la filosofía" brillantemente emprendida por el difunto Guillermo Fraile, nos ha sorprendido la vasta difusión de este movimiento analítico no solo en su nativo clima angloamericano sino entre docentes y estudiosos del área hispanoamericana y ahora sobre todo de España, que traducen los originales de habla inglesa y asimilan fatigosamente las sutilezas lógico-lingüísticas de la nueva doctrina, erigiéndola en el verdadero filosofar del presente que ha de sepultar la odiada Escolástica, es decir, la tradición filosófica cristiana.

I

Nos referimos en breve alusión a los tres grandes fundadores de esta nueva forma de pensamiento para su contraste crítico con la perenne filosofía, como remedio o terapia de sus desviaciones. La nube de comentaristas y críticos que se han sucedido en pos de ellos se remiten de continuo a estos maestros, creando un movimiento libre que se expande en direcciones divergentes pero bajo la tónica común del análisis lógico y del lenguaje y una similar concepción empirista y antimetafísica.

1) *George E. Moore*, filósofo de Cambridge, aparece como el iniciador de esta filosofía analítica en su método y motivos principales. Su mérito incuestionable consiste en haber reaccionado contra el neoidealismo reinante a principios del siglo en los medios ingleses, con una reputación vigorosa del mismo. Pero esta reacción la llevó a cabo retornando a la tradición empirista inglesa de Locke y Hume, que en adelante constituirá la base fundamental de todo el movimiento analista. Este empirismo es despojado de su antiguo psicologismo asociacionista y asume la forma lógico- simbólica. Moore recibe del mismo idealista Bradley, a quien refutaba, la inspiración para su método de análisis lógico de las proposiciones. La filosofía debe abandonar el estudio psicológico de los actos mentales, de las sensaciones, ideas y sus leyes de asociación, y asumir su propia tarea del

análisis riguroso de los términos, proposiciones y expresiones verbales, sea del lenguaje común, sea del lenguaje técnico y científico, como su función principal con vistas a llevar a cabo una intrínseca clarificación de este lenguaje, remover su oscuridad y ambigüedades, determinar su significado preciso y abordar desde este análisis lógico-lingüístico la solución de los problemas filosóficos. La nueva filosofía abandona el campo psicológico, pero se orienta a los aspectos lógicos y no a lo ontológico.

Moore inauguró así el método del análisis proposicional, como método propio y función primordial de la filosofía, que define y caracteriza todo el movimiento. Y lo practicó en el estudio de los diversos temas particulares a que dedicó su atención. El motivo por él alegado y que luego se repite siempre es que la mayoría de los problemas filosóficos proviene de las confusiones y ambigüedades que han creado con sus teorías los filósofos al no plantear con precisión las cuestiones por haber descuidado el análisis. La tarea primordial que incumbe por tanto al filósofo es de someter a riguroso análisis dichas teorías para aclarar su significado y descubrir lo verdadero o falso en ellas. La función de este análisis será entonces doble: a) conocer qué significa cada una de las proposiciones, o mejor, qué han entendido los filósofos en ellas; b) establecer el análisis correcto de esta significación mediante resolución a proposiciones más simples y claras. Moore aplicó su análisis a las proposiciones del *lenguaje ordinario*. Y para la segunda tarea de análisis empleó la argumentación a las *buenas razones*, capaces de probar la verdad o falsedad de los enunciados, señalando la buena razón como prueba de la proposición verdadera y, al contrario, de la falsa. Es el método empírico de las "buenas razones" sin apoyo alguno en principios universales, que ha de ser generalizado en los analistas posteriores.

En el campo ontológico, Moore destaca por haber salido con vigor *en defensa del sentido común* (en el escrito que lleva este título) mostrando con brillantez la certeza indubitable de las proposiciones que el sentido común nos asegura en torno a la existencia de cosas y hechos de este mundo empírico. Pero su teoría posterior del conocimiento, reducido a la percepción de los *datos sensibles* o impresiones momentáneas que los sentidos captan, vino a devirtuar tales certezas del sentido común: "el análisis correcto" de los objetos recibidos por los sentidos no pueden certificarnos sobre algo sustancial o persistente que sea subyacente a los datos sensibles. Moore viene a declinar así en el fenomenismo anterior de Hume y Stuart Mill. Su estrecho empirismo le impide al menos admitir cualquier realidad suprasensible. Sostiene que no se dan "buenas razones" que prueben que Dios existe y por su parte no cree en su existencia. Su ética teórica admite sin

duda las nociones básicas de lo bueno y lo malo como cualidades “no naturales”, vinculadas a los objetos físicos, pero tal teorización se escinde netamente de su ética práctica o de lo que debemos hacer, que se configura como utilitarista con cierto matiz de estetismo romántico.

2) *Bertrand Russell*, matemático, filósofo y reformador social de universal resonancia sobre todo por su prodigiosa actividad literaria en los más variados campos del saber, es el otro fundador de esta corriente que configuró la filosofía analítica desde el análisis lógico-matemático y la encauzó hacia un radical empirismo lógico. Pasó, bajo la influencia de Moore, por una primera adhesión al idealismo y luego al realismo platónico, pero se apasionó pronto por las investigaciones lógico-matemáticas, campo en que sin duda su mérito ha sido excepcional. En sus *Principia Mathematica* ha elaborado, en pos de los intentos de Frege y Peano, el sistema del simbolismo lógico-matemático, mejorando las técnicas de notación de éstos, que habrá de ser continuado por los continuadores de la nueva lógica formal.

Desde esas investigaciones de la matemática pura y de la lógica simbólica ha llegado Russell a la filosofía, por lo que sus concepciones van estrechamente asociadas al nuevo tecnicismo lógico-formal. Previamente va a reducir la matemática a la lógica, sosteniendo que la totalidad de las proposiciones matemáticas se deduce de ciertas nociones fundamentales de la lógica simbólica. De igual suerte establece la reducción de la filosofía a esta nueva lógica formal, a través del análisis lógico, que es el método propio de la filosofía, según Russell. Este análisis lógico, que es el practicado también para las matemáticas, supone la descomposición de todos los enunciados de nuestro lenguaje en enunciados más simples o “proposiciones atómicas”, que con sus términos componentes son “símbolos lógicos”, significativos de algún hecho particular a que se refieren.

El análisis lógico ha de comenzar por los *hechos*, que constituyen lo primario e indivisible de nuestro conocimiento. En la visión empirista de Russell, el mundo está constituido por una pluralidad infinita de hechos, que son los términos de nuestro conocimiento directo, no las cosas y objetos complejos. Hay hechos simples y hechos complejos. Los primeros son los “hechos atómicos”, cuyo contenido son los “particulares”, cualidades o relaciones simples de la percepción inmediata, y son expresados en las proposiciones atómicas. Los hechos complejos se expresan en “las proposiciones moleculares” o compuestas, porque contienen otras simples o átomos lógicos. Analizar es por tanto descomponer los enunciados de nuestro lenguaje en términos de proposiciones atómicas que representan la verdad de los hechos, ya que las proposiciones moleculares son funciones de verdad de sus

componentes simples y por lo mismo el análisis ha de establecer su reducción a los datos sensibles inmediatos.

Tal es, en bosquejo muy imperfecto, la concepción filosófica que Russell llamó del *atomismo lógico*, fruto de su nuevo análisis formal. Pieza clave en el mismo es que los únicos *nombres propios* que designan los particulares son los términos: “*esto es rojo*”, “*aquello es blanco*”, pues se refieren a objetos sensibles inmediatos. Todos los otros nombres que designan “cosas” u objetos físicos (sillas, mesas), así como los nombres de personas singulares o de conglomerados, como ciudades, no son tales nombres propios en sentido estrictamente lógico. Constituyen simples construcciones lógicas de elementos empíricos, “complicados sistemas de clases”, descripciones abreviadas o colecciones de datos sensibles, a los que hay que aplicar un complicado análisis reduccionista para descubrir su correcto significado. Según este análisis, cualquier proposición en que entre un nombre indicando una cosa material se habrá de disolver en una serie de proposiciones expresando sólo relaciones de objetos sin referencia a la existencia real de los mismos, de que abstrae la lógica. A esta fatigosa labor de análisis interpretativo se dedicó Russell en innumerables ejemplos de proposiciones del lenguaje ordinario (los más célebres y repetidos: “*Scott es el autor de Warverly*” y el similar de contenido falso: “*El actual rey de Francia es calvo*”) para demostrar su vaciedad de sentido como enunciado de existencia, puesto que los resuelve en proposiciones de “existencia posible” o en diferentes alternativas de verdad o falsedad. La existencia real se desvanece siempre en meras descripciones informativas, aún en los enunciados obvios como “*hay ovejas*”, “*Sócrates existió*” y hasta el de “*Dios existe*”, que para Russell no tiene significado lógico de algo real. El predicado de existencia sólo puede significar, según él, el ser intemporal de las relaciones como es el uso en las matemáticas: “*Existe el número primo par*”, o la existencia real de los datos sensibles expresada en el enunciado: “*esto existe*”, significando que no es un fantasma o una imagen. El lenguaje ordinario para Russell está así plagado de confusiones y falsos sentidos que el análisis lógico debe depurar. De ahí su exigencia declarada de un lenguaje ideal o lógicamente perfecto, representado en el simbolismo lógico y matemático.

La conclusión de esta analítica del atomismo lógico es la reducción de todas las realidades materiales a meras *construcciones o ficciones lógicas*. Es el *construccionismo lógico* que propugnaba Russell junto con esta visión logicista de su atomismo analítico. Las mesas, sillas y todas las demás entidades materiales (incluidos los átomos y electrones de la física) son meras “construcciones lógicas” o “ficciones simbólicas”. Los constitutivos últimos de la materia no son los átomos y electrones

de la ciencia (ellos a su vez ficciones lógicas o apariencias), sino los datos sensibles o "particulares" (cualidades simples, manchas de color), cuyos conglomerados forman los hechos, simples o compuestos, esas construcciones lógicas que llamamos "trozos de materia". Ellos sustituyen a las sustancias de la metafísica antigua; pero ninguno de ellos es persistente, todos son fugaces y sólo duran cuanto dura la percepción de los mismos. "El sol de hace ocho minutos es una clase de particulares, y lo que yo veo cuando miro ahora el sol es un miembro de esta clase", distinto del de hace ocho minutos, repite Russell.

Un paso más y Russell adviene a la última fase de su inquieto filosofar: es el *monismo neutral* que asume del empirismo radical de W. James y seguidores americanos. Este monismo suprime la dualidad "neutral" entre el idealismo y materialismo. Russell propugnaba que los fantasmas de alucinaciones e imágenes de los sueños son objetos aceptables como reales, al igual que las sillas y mesas. No poseen menos realidad que los datos sensibles ordinarios y forman parte de los elementos del mundo en la misma medida que los datos efímeros de los sentidos. La diferencia entre las cosas físicas y los fantasmas mentales depende de su conexión con los restantes particulares de su género. Cuando lo que tengo ante mis ojos es una silla y no un fantasma, significa que aquel particular en que consiste la apariencia de la silla no se da aisladamente, sino un conjunto de *correlaciones* con otros del mismo género. Los átomos lógicos no se distinguen esencialmente de los átomos físicos, sino que, según su ordenación en distinto contexto, la misma entidad será miembro de la serie física o mental y objeto de estudio por parte de la psicología o de la física. Así concluye que "desde el punto de vista de la filosofía la distinción entre lo mental y lo físico es superficial y carece de toda realidad".

Tal es la interpretación radical que ha dado Russell a las realidades tanto del sentido común como del mundo de la ciencia, desde su inicial método del simbolismo matemático y del análisis lógico y lingüístico. Lo aplicó con gran consecuencia a ambos campos en sus dos obras, *Análisis de la mente* y *Análisis de la materia* (en esta última de forma más aguada para no chocar con los resultados de la ciencia), y persistió en tal concepción hasta sus últimos escritos. Y fue por ello el inspirador más importante de la forma más extrema del movimiento que es el neopositivismo lógico de la Escuela de Viena.

No es extraño que Russell manifestara el mismo radicalismo que en lo teórico en sus continuos escritos de índole práctica, sobre doctrinas político-sociales, la ética y la religión. En lo social y político aparece como el doctrinario inconformista y rebelde que lucha contra las instituciones establecidas y la imposición de toda autoridad. En

la ética defendió en la fase final la pura subjetividad de los valores y un sistema epicureista que mira solo a la satisfacción equilibrada de los deseos. Y suscitó el conocido escándalo en la opinión pública con sus tesis libertarias en materia sexual y del matrimonio sobre todo con su obra *Marriage and Morals*. Y en el campo de la religión aparece durante toda su vida como típico ateo liberal que no dudó en expresar públicamente sus convicciones irreligiosas sin equívocos ni transigencias y combatió tenazmente el cristianismo en sus dogmas, en su moral y en sus Iglesias, como “el principal enemigo del progreso moral del mundo”. Su entusiasta editor P. Edwards le presenta como “uno de los grandes herejes en moral y religión” y su doctrina como “la más impresionante presentación del librepensador desde los tiempos de Hume y Voltaire” y habría que añadir de Nietzsche y su coetáneo Sartre.

3) *Ludwig Wittgenstein* (1889-1951), el genial y excéntrico pensador austríaco implantado en Inglaterra, aparece como el tercer fundador del movimiento analítico y figura cumbre de la nueva filosofía. Tiene la particularidad en la historia de haber construido, en sucesivas etapas dos sistemas de análisis divergentes y en gran medida opuestos entre sí, que además han influenciado de manera decisiva en las dos tendencias de la filosofía analítica actual. El primero, plasmado de golpe en su *Tractatus logico-philosophicus* ha inspirado, junto con las doctrinas de Russell, el neopositivismo lógico. El segundo, durante años preparado a través de montones de notas y terminado en la obra póstuma *Investigaciones filosóficas*, ha abierto los cauces, junto con los motivos iniciales de Moore, para el desarrollo posterior de los filósofos analíticos.

El célebre *Tractatus logico-philosophicus* ha fascinado con razón a discípulos, comentaristas y simples lectores por su extraña y original factura, que se despliega en escuetsos y solemnes enunciados de tono casi dogmático, por la densidad de su contenido, por el carácter enigmático y paradójico de sus sentencias de difícil interpretación. Escrito como resultado de sus estudios y discusiones con Russell, el fondo doctrinal es sustancialmente el del sistema del maestro, sin mengua por ello de la acusada originalidad de la obra tanto de forma y estilo como de nuevas directrices y alcance filosófico. La metodología es la misma del análisis lógico, pues la obra se ocupa de la estructura lógica de las proposiciones y sus relaciones significativas con las cosas a través del lenguaje. Para Wittgenstein no se piensa sino en y por su expresión lingüística. De ahí que el cometido principal de la obra es lingüístico: trata del análisis del lenguaje, de su capacidad de representación simbólica y “de las condiciones necesarias para un

lenguaje lógicamente perfecto" (observa Russell en su Introducción) que debe reflejar la estructura lógica de la realidad.

Pero además de ser un tratado "lógico", es "filosófico", que intenta resolver, a través del análisis lógico-lingüístico, los problemas que la filosofía ha planteado. Tal método lo fundamenta en el consabido supuesto analítico de que "la formulación de los problemas filosóficos descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje", advierte Wittgenstein en el Prefacio. Por ello avanza su propósito y solución final, similar al agnosticismo de Kant. Quiere "trazar unos límites al pensamiento", límite que sólo puede ser trazado en el lenguaje, ya que la zona de realidad más allá de este límite es un "sin-sentido", es decir, no la podemos penetrar por nuestro pensamiento circunscripto al lenguaje.

En las primeras tesis del *Tractatus* presenta Wittgenstein su *visión empirista* del mundo, similar a la concepción de Russell y base del mismo atomismo lógico. "El mundo es todo lo que acaece". Está constituido por una pluralidad inmensa de hechos o eventos empíricos, y la totalidad de estos hechos "en el espacio lógico" forma el mundo. Estos hechos, mudables e independientes entre sí, son "los hechos atómicos", los cuales a su vez son combinaciones de objetos o entidades simples. Los objetos, elementos fijos e inmutables, constituyen la sustancia permanente del mundo, mientras que su configuración en hechos atómicos son lo mutable e inestable, construcciones que surgen de las combinaciones posibles de objetos, como el continuo fluir y siempre nuevo adaptarse de la misma agua y los mismos cantos.

A este universo atomista corresponde el *atomismo lógico* como expresión del mismo. Wittgenstein introdujo la teoría original de la *figura*, que precisa la correspondencia exacta entre la estructura lógica del lenguaje y la realidad empírica de los hechos. El pensamiento, expresado en las proposiciones y signos del lenguaje son (todos tres) figuras de los hechos del mundo, un modelo o representación de los mismos. Y entre la figura y lo figurado debe darse una relación isomórfica. "La forma de la figuración es la posibilidad de que las cosas se combinen unas respecto de otras como los elementos de la figura", guardando las relaciones constantes de los mismos, como los planos figurativos de una casa o ciudad. Es claro que Wittgenstein sólo se interesa por los tipos de figura *lógica*, no por la figuración espacial, cromática o de otro género. Las proposiciones del lenguaje son figura de los hechos por su relación *significativa* de los mismos, en cuanto son signos sensibles que expresan la representación de la realidad a través de los símbolos lingüísticos.

En esta línea de relación figurativa procede Wittgenstein al análisis del lenguaje como estructura *lógica a priori* de la realidad. El

procedimiento es muy cercano al del atomismo lógico de Russell. El análisis debe descomponer las proposiciones de nuestro lenguaje hasta los últimos elementos inanalizables. Así llega a las proposiciones más simples, que son “las proposiciones elementales”, las cuales figuran o significan los *hechos atómicos*. Sabido es que Wittgenstein nunca llegó a dar un ejemplo de proposición elemental, como tampoco de un hecho atómico. Era mera exigencia del análisis lógico. A su vez, la proposición elemental consta de “nombres”, términos o signos simples de la misma que no pueden descomponerse en otros, y que deben referirse a algo indivisible, sin partes. Los nombres ordinarios, como “mesa”, “Pedro”, no se consideran “nombres” en este sentido lógico, mientras sean susceptibles de ulterior análisis. Estos términos de la proposición nombran o designan los *objetos*, los elementos o entidades indivisibles del mundo, que deben estar adaptados de tal manera que su configuración constituya la estructura del hecho atómico. La misma correspondencia figurativa debe darse en los signos simples o nombres de la proposición elemental para que ésta refleje la configuración de los objetos en el hecho atómico. Por eso, la noción propia de significar compete sólo a la proposición articulada, que relaciona sus dos términos según el símbolo “ aRb ”. Sólo la proposición tiene sentido, y sólo en el contexto de la proposición, tiene el nombre significado. Y esta función significativa de la proposición es su *función de verdad*, su correspondencia con la realidad. “Si la proposición elemental es verdadera, el hecho existe; si es falsa, el hecho atómico no existe”.

Como los hechos atómicos se combinan formando otros hechos de mayor complejidad, así también de las proposiciones pueden formarse otras más complejas, como aparecen en el lenguaje ordinario. Pues bien, el principio básico sentado en el *Tractatus* es que tales proposiciones complejas (que Russell llamaba moleculares) son *funciones de verdad* de las elementales. Esto significa que la verdad o falsedad de todas las proposiciones compuestas depende de que sean verdaderas o falsas las proposiciones simples sobre las que se construyen. Y la principal tarea de la lógica simbólica, desarrollada por Wittgenstein, estriba en obtener las posibilidades o valores de verdad de las proposiciones elementales, como base para construir las “funciones veritativas de las compuestas” sobre las operaciones de negación, conjunción, disyunción, implicación, etc. Las proposiciones complejas son por tanto el resultado de una operación lógica. De este modo ideó unos esquemas o “tablas de verdad” para averiguar las funciones de verdad de cualquier número de proposiciones elementales. Y avanzando más y corrigiendo diversas teorías de Russell, llegó en esta línea de esquematización formal a la reducción de todas las funciones de verdad a una sola fórmula general, que sintetiza

y simplifica el sutil cálculo del simbolismo lógico. En esto la labor de Wittgenstein es sobresaliente y ha causado gran admiración.

Pero aquí interesa sólo la solución que da al conocimiento filosófico. Esta solución es ante todo netamente negativa, rayana en el empirismo radical. Desde el principio de la obra ha establecido que la realidad del mundo es la totalidad de los hechos, compuestos de hechos atómicos, los cuales a su vez son combinaciones de objetos. Estos objetos son espacializados, coloreados..., es decir, perceptibles sensiblemente o hechos empíricos. Por otra parte, nuestro pensamiento se expresa en el lenguaje, el cual consta de proposiciones o enunciados. Las proposiciones elementales representan directamente estos hechos, y las proposiciones compuestas son funciones veritativas que dependen de la verdad o falsedad de las elementales y no añaden nada nuevo de carácter empírico a éstas. De ahí la consecuencia, así proclamada por Wittgenstein: "La enumeración de todas las proposiciones elementales verdaderas describe el mundo completamente" (4.26), porque contienen todos los objetos de la realidad o la totalidad del mundo.

Las ciencias, por lo tanto, abarcan el conocimiento de la realidad entera. Así lo declara taxativamente Wittgenstein: "La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total, o la totalidad de las ciencias naturales" (4.11). El ámbito del conocimiento propio de las cosas se limita pues a la ciencia, que contiene todo lo que es pensable, o expresable claramente en proposiciones. Es lo que recalca también en otros lugares.

¿Qué valor tiene entonces el conocimiento de la *filosofía*? La respuesta es negativa, como se proclama en la tesis 4.003: "La mayor parte de las proposiciones que se han escrito en materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos pues responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sinsentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje... No hay que asombrarse de que los más profundos problemas no son propiamente problemas". Se rechaza pues en bloque toda la filosofía teórica y no sólo la metafísica de lo trascendente. La filosofía no puede pretender formular proposiciones que de una manera diversa a la ciencia descubran algo más profundo y exhaustivo sobre la realidad del mundo. Tales pretensiones son condenadas como continuo abuso de la lógica del lenguaje. Esta se encargará de demostrarle que, con enunciados de carácter metafísico, "no ha dado significado a ciertos signos" y en ello consistirá "el verdadero método de la filosofía", se dice al final (6.53). Queda pues para la filosofía la precaria función y finalidad, similar a la del positivismo, de ser una actividad de análisis crítico, clarificador

del lenguaje y del pensamiento, como se expone en la tesis 4.112: "El fin de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consiste solamente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas, sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar los pensamientos, que de otro modo serían, por así decirlo, turbios y confusos".

No cabe, por tanto, un rechazo más radical de la entera filosofía. Con razón los positivistas lógicos se han apoyado en el *Tractatus* como fuente principal de su sistema. Sin embargo, Wittgenstein no es un neopositivista y en la serie final de enunciados reconoce la existencia de una zona de realidad más allá de lo empírico. Nunca dijo que las proposiciones y cuestiones de la filosofía sean falsas, o algo absurdo, sino un "sinsentido", algo carente de significado. La proposición sin sentido (*unsinnig*) no establece nada erróneo, porque no dice nada, ni verdadero ni falso. Su propósito, declarado desde el Prefacio, era trazar los límites del pensamiento a través de su expresión, que es el lenguaje. Y "todo cuanto quede al otro lado del límite" será lo impensable, lo que no puede decirse. Y en filosofía se "debe delimitar lo impensable, desde dentro de lo pensable" (4.114). "Significará lo indecible presentando claramente lo decible" (4.115). La clave del problema reside en la distinción, a menudo señalada en el *Tractatus*, entre *decir* (*sagen*), o expresar claramente en el lenguaje, y *mostrar* (*zeigen*) lo que no puede expresarse mediante proposiciones. Por eso declara: "Lo que se puede mostrar no puede decirse" (4.1212).

Hay por lo tanto una zona de realidad, más allá de los límites de lo pensable y expresable claramente en nuestro lenguaje lógico, que es claramente admitido. Esta región es lo que denomina lo *místico*, una región incógnita e inexplorable por su pensamiento lógico, pero a la que éste apunta como exigencia irrenunciable, más bien descubierta por la vía emocional superior y admirativa. En esa parte final concerniente a lo místico, Wittgenstein se ocupa en oscuras aserciones de los problemas sobre el sentido del mundo como totalidad y su principio eficiente que debe quedar fuera de él, sobre la fundamentación de la ética y los valores, sobre la inmortalidad del alma y sentido de la vida, sobre el yo y la voluntad como sujeto trascendental. De estos temas insiste en que no pertenecen al campo de la ciencia, que la solución del enigma de la vida "está fuera del espacio y del tiempo" porque "Dios no se revela en el mundo".

En esta parte última del *Tractatus* aboca pues Wittgenstein a una especie de nuevo kantismo, en que se acepta el reino de lo trascendental inaccesible a la ciencia pero que es adivinado por la vía mística como

el más allá de los límites del lenguaje lógico. De ahí que la sentencia final: “De lo que no se puede hablar mejor es callarse”, no es el truismo banal que pueda pensarse, puesto que envuelve la afirmación implícita de que hay un reino sobre el que no se puede decir nada explicativo.

La segunda etapa filosófica o del último Wittgenstein se contiene en la obra *Investigaciones filosóficas*, precedida, como se dijo, de un abundante material de notas preparatorias. El estilo del pensamiento y redacción en ella es enteramente divergente al del *Tractatus*. Constituye un cúmulo de reflexiones totalmente asistemático en que nuestro autor procede a través de dudas, discusiones e interrogantes, en un continuo diálogo consigo mismo, con interminables ejemplos tomados de los juegos de la mecánica, de la vida cotidiana, con los que intenta resaltar la diversidad funcional y relativismo de significados de nuestro lenguaje.

El contenido es considerado como un nuevo y original sistema. Ya señala el autor en el Prefacio que los nuevos pensamientos han de ser entendidos “por el contraste” con su antigua manera de pensar, en la que ha venido a reconocer “graves errores”. Es, en efecto, notorio que el nuevo pensamiento implica una crítica y un rechazo del sistema anterior sobre el mismo fondo de una común temática. El proceso reflexivo de las *Investigaciones* va atacando —casi siempre de manera implícita y velada— y desmontando pieza por pieza los supuestos de la construcción lógico-lingüística del *Tractatus*. Es un nuevo giro en la concepción y métodos de la filosofía analítica.

No obstante, el tema básico es común con el del *Tractatus*: el lenguaje, sus modos de expresión del pensamiento y de significación de la realidad, y de ahí la filosofía como análisis esclarecedor del lenguaje y de los límites del conocimiento. Más aún que en el sistema anterior, Wittgenstein es aquí un filósofo del lenguaje, que discurre a lo largo de toda la obra sobre las palabras, oraciones y expresiones lingüísticas, su comprensión y alcance significativo. El tema general es el mismo; pero ha cambiado sustancialmente el enfoque, el método y la solución que da al análisis lingüístico. Ha abandonado toda la estructura lógica *a priori* del *Tractatus*, de las proposiciones como figura de los hechos. Y se vuelve a la consideración de los modos de lenguaje particulares, de los usos fácticos que empleamos en nuestro lenguaje cotidiano para indagar su valor de significación en la realidad común.

Punto central de la nueva investigación es la noción que ha acuñado de los *juegos de lenguaje* (*Sprachspielen*, *Language-games*), sin duda por la influencia de sus años de enseñanza como maestro de

escuela primaria. Dice, en efecto, desde el principio: "Podemos igualmente imaginar que todo el proceso del uso de las palabras se encuentra en uno de los juegos por medio de los cuales los niños aprenden su lengua materna. Yo llamaré estos juegos, *juegos de lenguaje* y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como de un juego de lenguaje" (n. 7). No solamente este primer lenguaje nominativo con que los niños comienzan el aprendizaje de la lengua, asociando la palabra escuchada al objeto particular designado (según la descripción de San Agustín puesta como inicio de la obra), sino el lenguaje completo, los distintos sistemas lingüísticos que se forman según las distintas actividades y oficios, han de calificarse como "juegos de lenguaje". El lenguaje es constantemente comparado a los juegos de cartas, de damas, de ajedrez, o juegos deportivos; y así mismo a las herramientas o instrumentos de cualquier oficio. No basta conocer nominalmente las distintas piezas de ajedrez, o los instrumentos de una máquina, para saber jugar al ajedrez o manejar la máquina. Hace falta conocer su funcionamiento con arreglo a los distintos usos operativos. Así "las funciones de las palabras son tan diversas como las funciones de los objetos". El uso del lenguaje suele tener un objeto, al igual que los instrumentos están hechos para ciertos propósitos. Pero no hay un objeto único en la práctica del lenguaje como un todo. De ahí surge la multiplicidad de tipos o juegos de lenguaje, que para Wittgenstein son innumerables. En concreto serán juegos lingüísticos distintos: a) El lenguaje ordinario o cotidiano con todo el conjunto de actividades que a él van ligadas; b) determinados sistemas del lenguaje, usados en una ciencia, profesión o actividad particular.

De estos distintos tipos de lenguaje así seccionado en incontables unidades funcionales (usos o juegos del mismo), cabe preguntar si es posible dar una definición que contenga lo esencial de tal concepto. La respuesta de Wittgenstein es negativa. Como en los innumerables juegos de cartas y otros no se encuentra nada de común, sino sólo afinidades o analogías, así los distintos juegos de lenguaje, que surgen según las variadísimas suertes de utilización de los signos comunes de nuestro hablar (palabras y proposiciones) para los diversos fines de la vida representan sistemas autónomos que sólo guardan entre sí ciertas semejanzas o "aires de familia". Ya no existe, por tanto, una "forma general de la proposición", una esencia común a todo lenguaje, dado *a priori* en su estructura lógica, como en el *Tractatus*.

En esta descriptiva wittgensteiniana de los juegos lingüísticos se inserta su teoría central del *significado como uso*. Rechazada la teoría de la figura, según la cual a cada término o signo proposicional correspondiera una cosa o hecho atómico que lo mostrara o reflejara, el significado de cada palabra queda indefinido, desde el momento en

que no se puede designar algo correspondiente a esa palabra. Este significado viene determinado por el "uso" que se hace de la frase en cada caso, y debe ser entendido en sus varios contextos lingüísticos y prácticos. Por eso, Wittgenstein sostiene que el significado de una palabra o enunciado consiste en su uso y depende de la clase de uso que va a recibir en las circunstancias especiales de cada lenguaje. De ahí su principio: "El significado de cada palabra es su uso en el lenguaje" (n. 43). Y esta noción práctica del significado recorre de una manera expresa o implícita, toda la elucubración de las *Investigaciones*.

Ha desaparecido, por tanto, toda la lógica del significado y toda la posición anterior del lenguaje proposicional encerrado en una forma lógica rígida y *a priori*. En la nueva doctrina, el lenguaje recibe una concepción *instrumentalista* y *pragmática*. "El lenguaje es un instrumento". Es como una máquina en funcionamiento que realiza su trabajo, es decir, las actividades de la vida. Y los distintos tipos o juegos de lenguaje considerados como formas cambiantes de la vida, que nacen como respuesta a ciertas necesidades, se desarrollan y cambian para responder a nuevas exigencias. Las formas o juegos del lenguaje son pues *variables* y tan sólo obedecen "a las reglas de juego" las distintas regulaciones que determinan el significado de las palabras y enunciados con arreglo a sus usos fácticos; reglas que nada tienen de fijo o invariable, sino que son convencionales, establecidas por la práctica común.

La filosofía sigue siendo el objetivo último de las *Investigaciones* aunque de ella sólo se habla en breves y aisladas observaciones, dispersas en la selva de disquisiciones lingüísticas. Su procedimiento general será también el del análisis del lenguaje, que clarifique el sentido de las proposiciones para descubrir su verdad. Pero este método no será ahora de descomposición del lenguaje en sus últimos elementos para descubrir los hechos atómicos y objetos simples, sino un análisis de comparación que arroje luz en las múltiples formas de nuestro lenguaje a través tanto de similitudes como de diferencias. Un análisis diferencial del lenguaje ordinario que patentice sus confusiones y falsos problemas.

El radical positivismo que subyace a este método aparece en la primera función que Wittgenstein asigna a la filosofía. Sostiene que la filosofía no debe tocar el uso fáctico del lenguaje; no puede hacer otra cosa sino describirlo. No puede tampoco fundarlo. Ella deja las cosas en su estado. A la filosofía no compete construir teorías, avanzar hipótesis explicativas como la ciencia. "Toda explicación debe desaparecer, y no ser reemplazada sino por la *descripción*, y ésta es la que debe traer luz en los problemas filosóficos" (n. 109). La filosofía

“no explica nada ni deduce nada”, pues todo está situado ante nuestros ojos (n. 126).

Pero hay otro cometido general de la filosofía de que habla más Wittgenstein: es su *función terapéutica*. Ya ha probado que nuestro lenguaje funciona bien en sus usos comunes y fácticos, plasmados en los juegos de lenguaje. Es ahora defensor del lenguaje ordinario, frente a la anterior doctrina del lenguaje ideal, lógicamente perfecto, que “como la pureza del cristal” reflejara fielmente el pensamiento y los hechos. Solamente se precisa una labor esclarecedora de sus expresiones vagas, para prevenir los malentendidos en su práctica. Mas las confusiones surgen cuando se plantean los eternos problemas de la filosofía. Porque para Wittgenstein estos grandes problemas que superan lo fáctico y descriptivo (sobre la realidad del objeto, el ser, el mundo, el yo, etc.) no son problemas, sino confusiones sentidas como problemas. Esto acontece sobre todo cuando los filósofos se dejan arrastrar de la *tentación esencialista* y “aspiran a captar la esencia del objeto”, buscando analogías, conexiones de palabras con significado diferente y, en definitiva, cuando se desvían de sus usos comunes. Es lo que hacemos en mil casos, cuando no podemos señalar una acción corporal a términos que empleamos, y entonces decimos que “a esas palabras corresponde una actividad *espiritual* (mental, intelectual). Allí donde nuestro lenguaje nos hace presumir un cuerpo, cuando no hay cuerpo, allí, nos gustaría decir, hay un *espíritu*” (n. 36).

En consecuencia, los problemas filosóficos son motivo de continuas confusiones lingüísticas a causa sobre todo de la tendencia esencialista y de explicación causal de nuestro lenguaje, que es descriptivo. La filosofía comienza con la perplejidad. Las cuestiones filosóficas son atormentadoras y surgen de los malentendidos de nuestras formas de lenguaje común; son molestias o “tormentos mentales” comparables a alguna enfermedad mental. Los filósofos son llevados a formular tales preguntas por tener “una vaga intranquilidad mental” parecida a la de los niños cuando preguntan “¿por qué?”

Wittgenstein declara pues, que la filosofía es *una enfermedad*, a causa sobre todo de los embrollos y extrapolaciones del lenguaje. Se ha querido buscar lo que hay de general en los fenómenos; se ha pensado que lo mejor de la actividad intelectual consistía en responder a las preguntas “¿qué es esto?”, “¿qué es lo otro?”, sin caer en cuenta que se andaba a la caza únicamente de fantasmas. Por lo mismo la función esencial de la filosofía será, terapéutica, una forma de terapia. “En filosofía, el tratamiento de una cuestión será como el tratamiento de una enfermedad” (n. 255). De ahí que “no existe un método filosófico, sino varios métodos, al igual que existen diferentes terapias”

(n. 133). Tales métodos consisten en deshacer los embrollos del lenguaje reduciendo su debido funcionamiento y atendiendo sobre todo a no cambiar el uso de una pieza por el de otra, a no interpretar el modelo de un mecanismo con el de otro. Por ello se actuarán las técnicas descriptivas de la filosofía, cuyo resultado será que desaparezcan "los absurdos que, como chichones, se ha hecho el intelecto saltando las barreras del lenguaje" (n. 119).

Se comprenden así los famosos aforismos en que Wittgenstein condensa su pensamiento: "La filosofía es la lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por los medios de nuestro lenguaje" (109). Su tarea será como la de aquel que se industria por "mostrar a la mosca la salida de la botella" en la que ha caído (n.309). Los filósofos son combatientes del sinsentido, del extrañamiento metafísico, no tanto resolviendo los problemas, sino haciéndolos desaparecer, desatando los nudos de los embrollos de lenguaje que conllevan los usos metafísicos del mismo, es decir, "retrayendo las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano" (n. 116), al uso humilde de los términos, mesa, silla, etc. Es la finalidad que ha expresado de un modo terminante: "La claridad a que nosotros aspiramos es una claridad *absoluta*. Pero esto significa que los problemas filosóficos deberán *desaparecer absolutamente*" (n. 133).

Si los oscuros problemas filosóficos se originan de esas confusiones lingüísticas, de extrapolaciones del uso común del lenguaje buscando una ilusoria comprensión global de las cosas que nos atormenta, debemos salir de esas inquietudes mentales eliminando tales "pseudoproblemas" y quedándonos con la simple claridad de los hechos empíricos que satisfacen nuestras necesidades. *La resolución de los problemas filosóficos es su disolución.*

Así, pues, si la teoría del análisis lingüístico del segundo Wittgenstein ha entrado por otros cauces moderados eliminando el logicismo del *Tractatus*, su postura ontológica se ha radicalizado, acercándose aún más al empirismo neopositivista. En los siguientes temas de esta obra *Investigaciones*, da claras muestras de su nueva actitud antimetafísica. Ha abandonado cualquier alusión a una zona de la realidad más allá de los límites de nuestro lenguaje empírico, a las cuestiones de la comprensión del mundo, de la ética y religión. Y ha negado, en una crítica global, la realidad de "los procesos psíquicos" de intelección o de cualquier actividad de tipo consciente. En virtud de su extraña teoría que niega el valor del "lenguaje privado", todos los enunciados y expresiones que se refieren a dichos actos o estados mentales del sujeto, del género "tengo dolor", "yo entiendo" no tendrán validez alguna informativa y son reducidos a la categoría de ficciones grama-

ticales, simples expresiones del comportamiento exterior en el sentido del behaviorismo. Por ello el problema de las sustancias, del alma humana o cualquier expresión sobre el espíritu son considerados como producto del mal funcionamiento de los usos lingüísticos y relegados al campo de lo mitológico. Y en su último escrito *Sobre la certidumbre* Wittgenstein deja traslucir un *escepticismo* general sobre cualquier tipo de asertos o creencias del sentido común. En eso ha terminado su exaltación del lenguaje ordinario, que ya no informaría ni nos daría a conocer nada fuera de los hechos físicos.

II

Vamos a tomar motivo de esta idea de Wittgenstein de que la filosofía actual está enferma, padece una grave dolencia a causa de las confusiones, embrollos y tergiversaciones introducidos en el lenguaje filosófico y que la misión de una sana filosofía será ante todo terapéutica, de poner remedio a esta enfermedad. Pero lo hacemos en sentido inverso al postulado por este pensador. No es la filosofía auténtica la que está gravemente enferma, sino el movimiento analítico, entre otras varias corrientes de pensamientos actuales, el que ha causado esta grave dolencia llevando el espíritu humano por caminos desviados a través de la confusión de sus análisis lingüísticos y sumiéndolo en la oscuridad y vacío ontológico, por lo que se impone una terapia adecuada retornando al auténtico pensar realista de la filosofía perenne. Lo haré con unas breves indicaciones reflexivas.

1) Ante todo, se ha de señalar el falso supuesto de todo este movimiento analítico, de enfoque de los problemas filosóficos a través del análisis del lenguaje. El fondo ideológico de sus variadas formas es común: Es el empirismo positivista de la tradición inglesa el cerrado marco en que mueven todas sus elucubraciones lógico-lingüísticas. Desde el momento en que no se admite valor alguno o alcance ontológico a nuestro pensar inteligible, a los conceptos universales y sus términos significativos de las esencias de las cosas y de sus relaciones causales, nuestro pensamiento y el lenguaje entero quedan circunscritos a su función descriptiva del vivir cotidiano. Con ello se niegan todos los procesos mentales mediante los cuales alcanzamos el conocimiento de las esencias. La filosofía habrá de renunciar a toda clase de teoría; deberá abandonar todo intento de explicación de los hechos y limitarse a describir los juegos del lenguaje en su pluralidad fáctica. No habrá explicación alguna de la realidad, ni menos una fundamentación última, indagando los principios o razones últimas de las cosas.

La filosofía se ocupará sólo de sorprender los hechos o fenómenos fácticos percibidos en su inmediatez, buscando sólo la justificación particular de cada enunciado en su uso y función del momento. Pero este tipo de ocupación será más bien una historia natural o humana, que no una filosofía, la cual es siempre un conocer explicativo de los hechos indagando sus causas.

2) Desde el punto de vista mismo de una filosofía del lenguaje es totalmente arbitrario cercenar el análisis al simple lenguaje de expresión de los hechos o fenómenos empíricos. Este recorte solo puede provenir de un rígido dogmatismo empirista que limita el ámbito de nuestro conocimiento a la experiencia sensible. ¿Por qué nuestro lenguaje humano de la ética, de la estética, de la religión, de la explicación metafísica causal sobre el mundo o de las mismas ciencias no ha de tener similar valor significativo de los objetos que el lenguaje ordinario de los usos técnicos de las cosas o de descripción de los hechos particulares? Pues los hombres usan de estos tipos de lenguaje superior, de sus conceptos y palabras que los expresan, con la misma naturalidad y dándoles el mismo alcance de significación que el lenguaje de la vida común. Si el lenguaje, según Wittgenstein, es un "instrumento" al servicio de la actividad y de la vida, deberá servir igualmente para todos los fines de la vida humana integral.

Por eso la noción básica de Wittgenstein de los "juegos de lenguaje" ha recibido abundantes críticas de parte de los mismos filósofos analistas. Y ha parecido a muchos inútil, desviante y que se presta a la confusión y oscuridad más que al esclarecimiento de los problemas. El lenguaje no puede ser homologado con el juego, el cual no sirve a un objetivo serio ni es, de hecho, un instrumento. Los juegos son algo artificioso, extraños a la vida; sus reglas son meramente convencionales, mientras que los lenguajes naturales son formas de vida y no juegos. No parece serio, en efecto, equiparar nuestra forma de lenguaje, su gramática y literatura, ni mucho menos la filosofía, a simples juegos deportivos.

3) Y, de manera general, es absurdo y error fundamental de la corriente analítica la identificación, que proponen sus autores, de la filosofía con el estudio o análisis del lenguaje. Toda filosofía auténtica —no sólo la tradicional y realista— rechazará pura y simplemente tal identificación. La filosofía no es el estudio del lenguaje, pues entonces se confundiría con el análisis gramatical, confusión en que viene a incidir el segundo Wittgenstein al equiparar su investigación lingüística con una gramática, rechazando además una "gramática profunda" que se ocupara del contenido conceptual de las palabras y su expli-

cación. La filosofía no se puede reducir a esa investigación meramente empírica de la lengua, o descripción de los modos diversos en los que de hecho se emplea. De ningún modo cabe resolverse en eso ni la ciencia, ni menos la filosofía, que se ocupa del conocimiento de la realidad a través del pensamiento, de sus conceptos y razonamientos.

La raíz de tal confusión de método estriba en el *nominalismo* latente en todos los filósofos analistas, en base de su empirismo. Niegan los conceptos universales, confundidos con la noción de las clases del simbolismo lógico-matemático de Frege y Russell, o con la representación sensible de colecciones de particulares del nominalismo antiguo. El pensamiento se dirige a tales hechos a través de las palabras, nombra las cosas a través de los términos verbales. Pero es falaz y ficticio filosofar en torno al lenguaje sin implicar en él los conceptos, como si las palabras no fueran sino meros signos convencionales representativos de la verbalización mental, de los conceptos intencionalmente dirigidos a conocer el objeto exterior. Se ha de conceder a Wittgenstein que el lenguaje es una *actividad*, lo cual es una banalidad. El error estriba en considerar separadamente este lenguaje aislado de sus contenidos. La actividad filosófica íntegra es a la vez intelectiva, sensible y lingüística y de este modo una forma de vida, sin que puedan aislarse esos momentos. La consideración separada del lenguaje como algo hipostasiado e independiente, conduce el discurso filosófico a graves desviaciones.

Bien es verdad que en ese análisis del lenguaje se implica como soporte el análisis *lógico*, elaborado por Russell y el primer Wittgenstein, y desarrollado después por el neopositivismo lógico hasta la "Síntesis lógica del lenguaje" de Carnap. Pero esta lógica es muy distinta de la lógica clásica, reconocida como expresión natural de la ordenación del pensamiento desde su primera construcción por Aristóteles, y que en gran parte elimina a ésta. Se trata de la lógica puramente formal o formalista, basada en el simbolismo lógico-matemático. Ya comienza, desde su primera formación por Russell, por destruir la noción de la proposición o juicio de la lógica anterior. La fórmula "*S es P*" no atribuye a un sujeto real un predicado, como si fuera una cualidad o propiedad a una sustancia; son, al contrario, las proposiciones todas relacionales, que formulan la atribución de simples relaciones. En las sutiles técnicas del simbolismo lógico desaparece todo contenido conceptual de las proposiciones. Los enunciados contienen meras transformaciones de unas relaciones en otras. No se acepta la validez de ningún predicado de existencia, puesto que las oraciones significativas de algún existente concreto son convertidas por la formulación lógica en meras relaciones formales entre los términos.

De esta suerte, en dicha corriente del neopositivismo la filosofía se reduce a simple análisis lógico de las proposiciones, del lenguaje concerniente a la ciencia, es decir, a un puro logicismo. La filosofía abandona a las ciencias particulares el estudio de los contenidos materiales o empíricos de nuestro conocimiento. La filosofía se ocuparía sólo de la ordenación lógica, de las representaciones de las cosas; sería mera gnoseología del conocer científico, por reducción del lenguaje de la ciencia a simples sistemas formalizados de un lenguaje ideal lógico-matemático. Ello representa una degradación extrema del pensamiento filosófico, de la noble misión de la filosofía, convertida así en mera lógica y lingüística, desprovista de su esencial cometido del conocimiento de la realidad por sus principios. Pero es también evidente que la lógica, como el lenguaje, tiene una función instrumental, es un mero instrumento ordenador de nuestros procesos intelectuales en su marcha hacia el conocimiento de la verdad; y el instrumento no debe convertirse en finalidad en sí mismo del quehacer filosófico.

En cualquiera de las dos direcciones de la filosofía analítica, sea de este radical positivismo lógico, sea de la forma del segundo Wittgenstein de reducción del análisis lingüístico al mero significado de los usos comunes del hablar cotidiano, la metafísica, es decir, toda filosofía teórica y explicativa de la estructura de la realidad por sus causas, ha sido rechazada de plano, no por exigencias del lenguaje mismo que, según Wittgenstein, marcha bien y está en orden perfecto, sino en razón del enraizado prejuicio empirista que vicia toda la corriente. Y según este empirismo aceptado como un dogma, todos los términos y proposiciones que expresan algo distinto o superior a los hechos de la experiencia observable no tienen significado, son carentes de sentido. El lenguaje viene arbitrariamente recortado a la simple expresión de los hechos o fenómenos empíricos. Los conceptos que pretendan significar algo en términos de ser, de sustancia, de causa, del yo, o del alma o de Principio Supremo, son rechazados sin más como pseudo-conceptos. Y los problemas planteados en torno a estas nociones serán pseudo-problemas, provenientes de confusiones o extrapolaciones del lenguaje empírico.

4) La filosofía sin duda está enferma, ha caído en un horrible vacío, deslizándose por esta pendiente de la corriente analítica y otras similares que la desfiguran sustancialmente y hasta la destruyen. Y la verdadera terapéutica consistirá en reconducirla a los propios cauces del auténtico filosofar, que es el de la filosofía perenne y tomista. Señalemos, en ligera alusión, sus líneas fundamentales en contraste con los supuestos anteriores.

Se ha de advertir ante todo que el método de análisis del lenguaje no es extraño a la filosofía. Pensadores más moderados de esta tendencia sostienen con otros muchos que tal metodología, aún en sus formas más sutiles del simbolismo lógico, es *neutral*, válido y practicable en distintas ideologías, con tal de que abstraiga de los supuestos empiristas. Los especialistas en general practican las técnicas del simbolismo lógico como sistema operativo válido. Y esto los mismos filósofos cristianos.

Y es que el análisis del lenguaje debe ocupar al menos un lugar *inicial* en el estudio de la filosofía, como aparece ya, aunque en forma elemental, en Tomás de Aquino, que comenzaba la indagación de cada concepto o cuestión analizando y precisando el significado de los términos, o definición nominal, en su doble vertiente de origen semántico y significado real (*id a quo nomen imponitur ad significandum e id ad quod significandum nomen imponitur*). Pero el lenguaje es siempre vehículo para la comunicación del pensamiento. Las palabras son meros signos convencionales (*signa ad placitum*) cuyo significado viene determinado por los conceptos que la mente trata de expresar. Su entera función se termina en expresar la palabra interior (*verbum mentis*), la representación sensible o conceptual que nuestras facultades se han formado en su actuación asimiladora de los objetos.

Pero es obvio que el acto cognoscitivo no se termina en la imagen o idea formada en la mente, como desde Descartes y Locke se viene diciendo y lo repiten los analistas, y de ahí el problema ficticio que se plantean de la relación de los conceptos y figuras lógicas con la realidad. La *intencionalidad* inherente a todo acto de pensar, propugnada por la entera tradición y luego tan resaltada por Brentano y el primer Husserl, nos certifica de que la conciencia es siempre “conciencia de algo”, de que el acto cognoscitivo se termina en un objeto extramental e independiente de ella. El entendimiento, en su intelección, se hace la cosa conocida, y el concepto o imagen es simple medio formal representativo de los objetos. El entendimiento no sólo representa, sino se hace intencionalmente su objeto, y las imágenes y palabras se refieren a esa concepción mental interior que significan, y por ella a la realidad exterior.

En consecuencia, la filosofía no es primaria y principalmente estudio del lenguaje, sino constante esfuerzo del conocer humano para aprehender y explicar la realidad exterior a través de los conceptos, razonamientos y su clara expresión lingüística. Y huelga casi señalar las líneas maestras sobre las que se edifica esta filosofía perenne, clarificadora de las confusiones y remedio de las desviaciones en que se debate este pensamiento actual. Mencionemos siquiera algunas fundamentales: 1) Ante todo, el *realismo* de nuestro conocimiento, basado en

las evidencias sensibles o del sentido común como en las intelectuales de las nociones y principios primeros, frente a la tendencia al escepticismo y a las soluciones fenomenistas y solipsistas del análisis lingüístico. 2) *Un empirismo* rectamente entendido, reflejado en el principio de que todo nuestro conocimiento tiene su origen en los sentidos. Este empirismo proclama la *experiencia sensible* como fuente única de nuestro conocer; pero subraya a la vez la *racionalidad* de la ciencia misma y de la filosofía, que penetra, mediante los procesos lógicos inductivos y deductivos de esa razón o *logos* humanos, los aspectos de ser implícitos en esa experiencia. El intelecto *intus legit*, capta en los datos de los sentidos las realidades ónticas que subyacen a los fenómenos sensibles. 3) Una *antropología* basada en el doble principio de cuerpo orgánico material y alma intelectiva y espiritual, cuya íntima unión constituye el ser humano como espíritu encarnado, es decir, como un principio superior a la materia y capaz de informar al cuerpo dándole vida a la vez vegetativa, sensitiva y racional, del cual pueden brotar por ende los dos niveles de actividad cognoscitiva, sensible e intelectual. 4) De ahí, el *espiritualismo* que se manifiesta en todas las funciones y actividades del alma como espíritu, en el pensamiento reflexivo y abstractivo de las esencias y principios universales, en la libertad y conciencia moral, en el sentimiento de la dignidad de la persona y de su destino inmortal. 5) Una *metafísica del ser* en cuanto tal, es decir, de todo ser real, que hunde sus raíces en la condición inmaterial de la facultad intelectiva, cuyo objeto es la verdad universal y es capaz por ello de llevar por abstracción y analogía al objeto suprasensible. 6) La demostración racional, desde esa metafísica, de la *existencia y trascendencia de Dios*, mediante los principios de *casualidad*, de la *analogía* y la *participación*, que esclarecen la distinción adecuada entre Dios y el mundo y refutan todo nonismo panteísta.

Es de resaltar el principio de la *analogía*, de aplicación tan universal. Wittgenstein tenía en parte razón al poner de relieve los diversos usos y modos de empleo del lenguaje. Su error estriba al atribuir valor significativo únicamente a los usos *fácticos* del lenguaje cotidiano, negando arbitrariamente validez al funcionamiento del lenguaje intelectual, abstracto y esencialista, cuando, según su propia tesis, el lenguaje ordinario "funciona bien", todo está en orden en él. El principio tomista de analogía evidencia que nuestra mente posee tendencia innata a transportar esos usos del lenguaje empírico, el significado cotidiano de las palabras, a otros usos superiores, a significar realidades inteligibles y aún trascendentes, por depuración analógica de los conceptos y sentido de las palabras. Es ilógico por tanto dar valor a los usos fácticos de este lenguaje y negárselo a los usos superiores

de orden estético, ético y metafísico, cuando la experiencia muestra que ambos son igualmente *naturales*. Su intento pues de reconducir “el uso metafísico del lenguaje a los usos cotidianos” es antinatural y un sin sentido, que sólo tiene por fundamento ideológico su radical *empirismo*.

Sirvan estas elementales reflexiones para concluir, aunque de manera tan imperfecta, en nuestro propósito: No la filosofía como tal, sino las filosofías analíticas, como tantas otras, están gravemente enfermas, padecen de vicios radicales. Su verdadera terapéutica se encuentra en el retorno a la auténtica filosofía de la razón humana, que es también la filosofía cristiana, debidamente organizada en el sistema aristotélico-tomista.

TEÓFILO URDÁNOZ

Madrid

VERDAD Y RELATIVISMO SEGUN EL PENSAMIENTO DE TOMAS DE AQUINO

1

CONCEPCION TOMISTA DEL INTELECTO Y LA RAZON

La problemática en torno al relativismo implica la problemática en torno al conocimiento y a la verdad y ésta, a su vez, supone una determinada concepción del intelecto y de la razón. Comenzaremos, pues, exponiendo brevemente la concepción tomista del intelecto y la razón.

Tomás de Aquino, recogiendo el pensamiento de Platón, Aristóteles y S. Agustín, compara la razón con el movimiento y al intelecto con la quietud.¹ La razón y el intelecto no son ni el hombre (sujeto remoto de todas las operaciones humanas), ni el alma (forma del cuerpo), ni la esencia del hombre; sino que son *una facultad, una fuerza (vis), una potencia del hombre*; por medio de ella el hombre obra.

El intelecto y la razón *no son dos potencias*. El hombre ejerce *actos* y por medio de las potencias efectúa *acciones*: con el intelecto efectúa la acción de *entender*, y por medio de la razón efectúa la acción de *razonar*. Los actos se distinguen y especifican por los *objetos* a los cuales se ordenan los actos por medio de las potencias: el acto de entender se ordena a lo inteligible; el acto de comer se ordena a lo comestible. La diversidad de objetos, por lo tanto, hace que se distingan las diversas acciones y actos. La diversidad de actos, por su parte, implica una diversidad de *medios operativos o potencias* a través de los cuales los actos se explicitan en acciones. Lo que es para un fin, está determinado constitutivamente por ese fin: se es inteli-

¹ *De Veritate*, q. 15, a. 1.

gente —se tiene la potencia de conocer— en vistas a entender, y el acto de entender es en vistas a su objeto inteligible. Este objeto constituye al acto determinándolo específicamente de modo que este acto será un acto de entender y no será un acto de comer o querer.²

Ahora bien, la diversidad de los objetos puede deberse, 1º) a la *naturaleza* diversa de los objetos mismos (objeto material): por ejemplo, el concepto del número cuatro, en su naturaleza de cuatro, es diverso del concepto del número tres, en su naturaleza de tres; 2º) la diversidad de los objetos puede deberse a la *diversa perspectiva o forma* con la que es considerado el objeto (objeto formal): así, por ejemplo, el mismo objeto material “hombre” puede diversificarse en varios objetos formales, por la diversa perspectiva en que es estudiado: el hombre estudiado en la perspectiva de una cultura (antropología cultural) y el mismo hombre estudiado en su ser o esencia (antropología filosófica).

Pues bien, hay potencias que están ligadas a un órgano sensorial. La potencia visiva, por ejemplo, no se puede ejercer sino por medio del órgano de la visión (ojos). Pero otras potencias no están ligadas a un órgano sensorial. Según Tomás de Aquino, aquella parte del alma que actúa no empleando un órgano sensorial, no está ligada a lo sensible ni está determinada por lo sensible. En esa parte el alma es *ilimitada o infinita o inmaterial*: su objeto se extiende a todo *lo común* de todos los entes. Así es el objeto de la potencia llamada intelecto: el objeto del intelecto es lo común a todos los entes. Ahora bien, lo común a todos los entes en relación al intelecto es la inteligibilidad. En este sentido, el intelecto es aquello por lo cual todo se hace inteligible y todo puede ser inteligido: el intelecto es el principio o facultad de operación a partir del cual, cuando se ejerce, todo se hace inteligible; y una vez ejercido todo es inteligido.³

² “Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur; sicut et huiusmodi, et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animae, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem... Cum autem obiectum comparetur ad actum sicut terminus, terminis autem specificentur actus... oportet quod actus penes obiecta distinguantur; et ideo obiectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit (*De Veritate*, q. 15 a. 2). Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 3.

³ Si el intelecto es “quo est omnia facere”, si el intelecto es aquello por lo cual todo objeto se hace inteligible, entonces ¿el intelecto le da algo al objeto que se hace inteligible? El intelecto (agente) hace solo pasar al objeto de su estado de inteligible en potencia (estado de poder ser inteligible en acto) a su estado de inteligible en acto. La solución que dio Aristóteles al problema del conocer es una *solución de pasaje*, un ir de la potencia (del poder ser inteligible en potencia, fuera del alma) al acto (al ser inteligible en el alma, aunque no inteligido): lo inteligido no se refiere al intelecto agente en su condición de agente. Mas Aristóteles no dejó muy aclarado en qué consistía *el poder* ser inteligible en sí, sin relación al acto que lo hace inteligible. Aristóteles supuso que todos los entes eran inteligibles en potencia en cuanto estaban fuera del alma. Puso, además, en el alma una luz (la luz del intelecto agente). Cuando los objetos entraban en el dominio

El objeto inteligible conduce al intelecto a lo verdadero —luego veremos este concepto de verdad— y lo verdadero es una forma o cualidad que tienen ciertos conocimientos dentro del alma: lo verdadero es un fin interior al alma. En este sentido el acto de entender es un acto inmanente: queda en el alma. El objeto apetecible, en cambio, lo bueno, lleva al alma a las cosas: es un objeto fuera del alma.⁴

Llegados a este punto, pues, nos podemos preguntar nuevamente si el intelecto y la razón son dos potencias cognoscitivas o una sola. Pues bien, según Tomás de Aquino, tanto el intelecto como la razón tienen el mismo *objeto formal* que los constituye: *lo inteligible*. En este sentido, el intelecto y la razón no difieren; pero difieren —como ya dijimos— en otro sentido: como la quietud difiere del movimiento.

Los actos de las potencias no van más allá de la fuerza que tiene el objeto propio de cada potencia. Ahora bien, el intelecto y la razón tienen por objeto lo inteligible; pero lo inteligible del intelecto *no es contingente*, sino una esencia necesaria que no se capta por raciocinio ni implica incertidumbre: por lo inteligible el intelecto es una fuerza (vis), una potencia, y por ello se hacen cognoscibles los primeros principios. El objeto que constituye al intelecto es el llamado *objeto formal*: la luz del intelecto por la cual el intelecto es intelecto. El objeto *formal* del intelecto es aquello por lo cual (“quo”) el intelecto entiende y es la perspectiva bajo la cual (“medium sub quo”) entiende. El objeto *material* del intelecto humano es aquello que el intelecto conoce (“quod”). Ahora bien, según Tomás de Aquino, lo que el intelecto conoce es el *ente* y los *primeros principios* que en él se contienen. Los primeros principios (que rigen todo lo que se conoce y que se derivan del ente)⁵ son *por sí mismos conocidos*,

de esa luz, pasaban de la posibilidad remota (inteligibles en potencia) a la posibilidad próxima (inteligibles en acto, aunque todavía no inteligidos).

La cosa, sin embargo, no quedaba clara. Algunos autores —Ockham y otros, por ejemplo— consideraron que si los objetos eran inteligibles en sí *se volvía innecesario el intelecto agente* en cuanto iluminador: los objetos pasaban de su condición de inteligibles en sí (que aquí se identificaba con lo inteligible en potencia) a su condición de inteligidos.

Lo opuesto a activo era lo pasivo. Pero Aristóteles no se conformó con poner un intelecto *activo* (o agente: “poietikós”) y uno *pasivo* (“pathetikós”); sino que además puso un intelecto *posible*. Con lo posible indicaba lo anterior a lo activo: el estado del intelecto antes de entrar en acción, un intelecto todo energía para la acción, un intelecto que podía hacerse todas las cosas (“guínesthai”). Del intelecto agente y del posible Aristóteles dice que es inmortal y eterno; del intelecto pasivo dice que es mortal y corruptible.

⁴ “In verum enim intelligibile fertur ut in formam... Dicitur verum esse in mente, bonum et malum in rebus; cum forma sit intus et finis extra. Non autem eadem ratione finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eandem rationem obiecti” (*De Veritate*, q. 15, a. 2).

⁵ “Hoc principium” impossibile est esse et non esse simul” dependent ex intellectu entis” (*In IV Metaph.*, lect. 6).

sin necesidad de ratiocinios.⁶ El intelecto conoce el ente al contacto con lo sensible. Pero el intelecto humano entiende el ente *sin movimiento* discursivo; sino simplemente aplicando su luz a las cosas (iluminación) y recibiendo las cosas así iluminadas. El intelecto humano, en cuanto “se mueve” o conoce discurrendo, es llamado propiamente *razón humana*. Se debe, pues, decir que *el intelecto humano no conoce nada discursivamente*, sino que entender es simplemente intuir fijamente lo inteligible, esto es, el ente por medio de la luz que lo constituye.⁷

La razón humana tiene, pues, también su *objeto formal* que es el mismo del intelecto humano, o sea, la luz trascendente que Dios le participa: por esto, el intelecto y la razón *no son potencias distintas*. Pero la razón humana tiene, además, *objetos materiales*: la razón conoce discursivamente cosas determinadas, esencias de entes sensibles, cosa que no sucede con el intelecto humano. La razón humana aplica discursivamente la luz del intelecto (lo inteligible formal) a las cosas materiales: la razón aplica discursivamente los principios que surgen del contacto de la luz del intelecto con las cosas.⁸ La razón, en una palabra, es el poder conocer discursivamente y Tomás de Aquino la piensa como un intelecto obscurecido.⁹

No cualquier diversidad, pues, de los objetos diversifica las potencias, sino la diversidad de aquello a lo que por sí se ordena la potencia.¹⁰ Como el intelecto y la razón se ordenan a lo inteligible, no forman dos potencias sino una sola, con un aspecto intuitivo (intelecto) y un aspecto discursivo (razón).

El intelecto y la razón son, además, según el pensamiento de Tomás de Aquino, una *potencia pasiva*: esto es, una fuerza del hombre que, por medio del alma, pasa de la pootencia al acto (“padece”).¹¹ El intelecto es pasivo respecto de todo ente universal.¹² Este poder padecer o recibir lo universal del ente es un poder que el intelecto

⁶ “Ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione... Principia cognoscimus dum terminos cognoscimus” (*In I Sent.*, d. III, q. I, a. 2).

⁷ “Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile” (*In I Sent.*, d. III, q. 4).

⁸ “Actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus eius ad quod quid est. Per hanc autem primo ipsa principia cognita fiunt, ex quibus cognitis ulterius ratiocinando perveniuntur in conclusionum notitiam” (*De Veritate*, q. 15, a. 2 ad 3m).

⁹ “Ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum, quae statim cognitioni se offerunt” (*In I Sent.*, d. III, q. 4, a. 1, ad 4).

¹⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 3.

¹¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, ad 2.

¹² “Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis” (*Ibidem*).

tiene por participar de una luz superior: la luz del intelecto agente. Pero —préstese atención— la luz del intelecto no es el *intelecto*. La luz del intelecto es la que ilumina todo lo inteligible como causa universal, de la cual el alma participa cierta fuerza particular: esta fuerza particular es el intelecto.¹³

Surge así el problema de la *iluminación*. El intelecto constituido por una luz superior de la cual participa, puede iluminar ahora las cosas que va a conocer. Según Tomás de Aquino, las cosas fuera del alma son inteligibles sólo *en potencia*,¹⁴ esto es, *pueden* ser iluminadas (por el intelecto *agente*); pueden volverse inteligibles dentro del alma (y así el intelecto es *posible*); finalmente puede entenderlas, hacerlas suyas (y así el intelecto es *pasivo*: padece el pasaje de la potencia al acto). Cuando decimos que las cosas son inteligibles en potencia sólo añadimos a las cosas que no son inteligibles una relación al intelecto. Las cosas en sí mismas son: en relación al intelecto son además inteligibles *en potencia*. Lo inteligible *en acto* se da en el intelecto, no fuera de él: algo es inteligible *en acto* en cuanto el intelecto puede sumergirlo en su luz interior.¹⁵

La *acción* de entender o de sentir no es algo que el *objeto* produce. Esta acción la produce la potencia intelectiva o sensitiva. Un

¹³ "Illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua participat quandam particularem virtutem" (S. Th., I, q. 79, a. 4 ad 1).

Adviértase que el intelecto agente no se constituye por sí mismo en agente, en iluminador de las cosas. El intelecto agente es constituido por la luz divina que recibe participadamente: esa luz ilumina primeramente al intelecto y por eso el intelecto es intelecto, esto es, tiene la potencia de entender. El intelecto iluminado entiende en potencia, esto es, entiende la luz universal o indeterminada que lo ilumina y *puede*, a su vez, como un espejo, proyectar la luz que recibe sobre los objetos que va a conocer. El intelecto iluminado es entonces iluminador (*agente*) de las cosas cuando refleja la luz que recibe; y es intelecto *posible* en cuanto que, así como recibe la luz que lo constituye, *puede* recibir también las especies inteligibles de las cosas que él mismo genera al proyectar la luz trascendente que recibe. El intelecto es, además, *pasivo* (mejor sería decir *receptivo*, como ya lo hizo notar A. Rosmini) en cuanto recibe, hace suyas, las cosas iluminadas.

¹⁴ "Res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia" (De Veritate, q. 10, a. 6).

¹⁵ "Quum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile" (De Potentia, q. 7, a. 10).

Para una mayor claridad —aun a costa de repetirnos— se deben distinguir varias cosas:

1º Las cosas fuera del alma o intelecto, y sin relación a él, no están en el género de lo inteligible (ni en potencia ni en acto): son sólo *remotamente inteligibles* en cuanto que son, y todo lo que es puede ser alguna vez inteligible si se pone en relación al intelecto.

2º Las cosas fuera del alma o intelecto son *inteligibles en potencia* en cuanto tienen una relación con el intelecto, en cuanto el intelecto iluminador puede iluminarlas.

3º Las cosas son *inteligibles en acto* en el intelecto o alma, en cuanto el intelecto iluminador (o agente) las ilumina. Pero una cosa iluminada no es aún una cosa conocida.

4º Respecto de la cosa iluminada el intelecto es *posible*, puede ya comenzar a conocerla.

5º Cuando de hecho el intelecto conoció una cosa iluminada, la hizo suya, entonces el intelecto es *pasivo*, respecto de la cosa iluminada.

objeto es entendido porque es el término de la acción inmanente de entender.

No se debe creer que la *misma forma* de la cosa que es el principio de ser de la cosa fuera de la mente, sea la *misma forma* que se halla en el alma: en el alma, el intelecto *produce sólo la semejanza* de esa forma.¹⁶

Entender una cosa es hacerla entrar en el dominio de la luz del intelecto y aferrarla: es un leer interior (*intus - legere*). El hombre no puede conocer intelectivamente fuera del intelecto: en este sentido se dice que *el intelecto no puede conocer lo material en cuanto es material*. Material es la subjetividad que está fuera del intelecto; lo que no tiene ninguna relación con él. Una cosa es desmaterializada cuando entra en el dominio de la luz intelectual.¹⁷

El intelecto no se opone a lo que es singular. El intelecto puede entender lo que es singular: el intelecto se entiende a sí mismo aun siendo singular.¹⁸ Pero cuando lo singular es algo sólo captable por los sentidos, entonces el hombre conoce lo singular sensible (los accidentes exteriores) por medio de un conocimiento sensible; y lo universal (la esencia) lo conoce por medio de un conocimiento inteligible.¹⁹ El hombre conoce todo el ente: sus accidentes particulares a través de los sentidos; la forma sustancial a través del intelecto.²⁰

Finalmente, nos queda por decir una palabra sobre la relación entre *el objeto formal del intelecto y el ser*. Ahora bien, el intelecto

¹⁶ "Non oportet formam, quae est principium essendi rei, esse principium cognoscendi rei per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo ejus" (*De Veritate*, q. 8, a. 11 ad 4).

Hay, pues, una forma que es principio del ser de la cosa extramental; y hay una forma que es principio del conocer la cosa: esta forma es una semejanza de la primera y es intramental; se la llama "especie".

¹⁷ "Ad speciem quae est medium cognoscendi requiruntur duo: scilicet repraesentatio rei cognitiae, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et *esse spirituale vel immateriales*, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente" (*De Veritate*, q. 3, a. 1 ad 2).

¹⁸ "Intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel hieri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus" (*S. Th.*, I, q. 79, a. 6 ad 2).

¹⁹ "Sensus non apprehendit essentias rerum, sed *exteriora accidentia* tantum" (*S. Th.*, I, q. 57, a. 1, ad 2). Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 4 ad 1.

"Mens nostra singulare (sensible) directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiuntur formas a rebus in organo corporali" (*De Veritate*, q. 10, a. 5).

²⁰ "Quamvis *esse* sit in rebus sensibilibus, tamen *rationem essendi vel intentionem entis*, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accedens, sed tantum accidentia sensibilia" (*In I Sent.*, 19, 5, 1, ad 6). "Cum sensus et imaginatio circa accidentia occupentur, quae quasi circumstant essentiam rei, intellectus ad essentiam ejus pertingit" (*In III Sent.*, 35, 2, 2).

está constituido por un objeto formal: la *luz* del intelecto.²¹ El intelecto es por (quo) la luz que participa. Esta luz no es el intelecto (quod est) ni el ser propio del intelecto (el sujeto cognoscente) sino el ser-inteligibilidad-común que se le participa y por el cual (quo est) es.²²

El ser por el que el intelecto es, además, no es simplemente el ser común, sino la *razón del ser*, la *inteligibilidad del ser*, el ser común *por sí mismo cognoscible*.²³ Todas las demás cosas participan del ser, principio indeterminado y común²⁴ de todas las cosas: las cosas o entes son una determinación del ser común, por lo que se hacen particulares. Pero el intelecto no sólo participa del ser constituyéndose en un ente particular, sino que además participa de la *luz de ser*, o sea, de la *razón de ser*, por lo que puede comprender a todo ente.²⁵

La razón del ser es el ser común inteligible o universal, pero no es Dios.²⁶ El ser común es la razón o fundamento inteligible de todo ente. El ser común es *inicio* o *fundamento* del ser propio de todos y cada uno de los entes: es el *actus essendi*. Pero en cuanto el ser común es inteligible es, además, el fundamento inteligible y el inicio inteligible que permite conocer a todos y a cada uno de los entes: es la *ratio essendi*.²⁷

²¹ "Intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen" (S. Th., I-II, q. 109, a. 1).

Téngase presente que el alma, en cuanto es sustancia espiritual, se compone —según Tomás de Aquino— de *forma* (*quod est*) y de *ser* (*esse: quo est*). La sustancia intelectual no es el ser (aunque tenga un ser específico de acuerdo a su forma); sino que es por el ser, el cual para hacerla intelectual debe iluminarla. El ser por el cual la sustancia intelectual es intelectual, es el ser participado iluminante, o sea, medio e instrumento de inteligibilidad. Cfr. S. Th., I, q. 75, a. 5 ad 4.

²² "Ipsum esse est quo aliquid est" (S. Th., I, q. 75, a. 5). Este ser es luz, es causa universal de iluminación y *no debe ser confundido con Dios*. Dios es el ser subsistente, personal: no es el ser común o universal. "Non est Deus ipsum esse commune omnium" (S.C.G., I, 26). Cfr. *In III Sent.*, q. 1, a. 2.

²³ El ser universal es para el intelecto "per se notum" (*In III Sent.*, q. 1, a. 2).

²⁴ "Circa autem ens consideratum ipsum esse quasi quoddam commune et indeterminatum" (*In librum Boëthii De Heb.*, lect. 2).

²⁵ "Unaquaeque intellectualis substantia est quoddammodo omnia in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectui; quaelibet alia substantia particularis solam entis participationem habet" (S.C.G., III, c. 112).

²⁶ "Non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquid intelligibile videat essentiam divinam, sed quod percipiat lumen intelligibile quod a Deo originaliter manat" (*De Veritate*, q. 18, a. 1 ad 10).

²⁷ La luz del intelecto es lo único innato y es la *inteligibilidad del ser inicial* (no del ser terminado e infinito: Dios); es la *ratio essendi*.

No se confunda la *ratio entis* con la *ratio essendi*: la *ratio entis*, propiamente hablando, no es innata, sino que se adquiere por la luz del intelecto al contacto con lo sensible. Cfr. *De Veritate*, q. 11, a. 1.

La *ratio essendi* es la *inteligibilidad del ser indeterminado*. La *ratio entis* implica además una determinación: esta determinación no es dada por la luz del intelecto, sino por el intelecto que la concibe al contacto con lo sensible.

²⁸ Cfr. S. Th., I, q. 79, a. 7.

²⁹ "Intentio nihil aliud est quam species intelligibilis" (*Quaest. Disp.*, X, a. 8). La luz del intelecto es "quasi *medium sub quo* intellectus videt; ...species intelligibilis *qua* intellectus possibilis fit actu intelligens" (*De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 1).

gible de todo ente: el *medio* con el cual se puede conocer el inicio, el fundamento, la perspectiva del ser de todo ente. Por esto Tomás de Aquino dice que el intelecto recibe su objeto (material) según la común razón del ente (objeto formal).²⁸ El intelecto conoce a los entes (objeto material) por medio de la razón del ser (objeto formal) y la intención del ente (especie inteligible). Ahora bien, como la "intentio" no es más que la especie o medio inteligible próximo,²⁹ hay que decir que el intelecto conoce el ente bajo la razón o perspectiva del ser (*ratio essendi*) y por medio de la intención o especie inteligible del ente (*intentio entis*). Esto es posible porque el intelecto tiene por forma constitutiva el ser común inteligible o luz del inte-

El ser-inteligibilidad, luz del intelecto, es la razón común intelecto. En efecto, el conocimiento de cualquier cognoscente se extiende hasta donde se extiende la forma remota (luz del intelecto) o próxima (especie inteligible) que es el principio del conocimiento.³⁰

En resumen, podemos decir:

a) Entender es aprehender simplemente lo inteligible. Es una acción realizada por el intelecto. Lo que el intelecto aprehende simplemente es el *ente* y los primeros principios a través del medio formal llamado la *luz innata* del intelecto.³¹ Esta luz no es el intelecto, sino la razón por la cual el intelecto es.

b) Entender es una acción inmanente al intelecto. Los objetos exteriores al intelecto no son la causa de la inteligibilidad de los mismos. Ni el estímulo de los sentidos ni el conocimiento sensitivo son causa de la inteligibilidad del objeto inteligible; sino que son la materia para la causa cognoscente.³² La inteligibilidad de los objetos la efectúa el intelecto agente cuando refleja su luz sobre los objetos que caen en su dominio.

c) La *razón* se distingue del *intelecto*, como el movimiento se distingue de la quietud; pero ambos forman una sola potencia especificada por lo cognoscible. El intelecto se constituye por el acto constituyente y permanente de la aprehensión de la luz intelectual e innata que Dios le participa. Por esta luz surgen los primeros principios del intelecto cuando éste entra en contacto con lo sensible.

³⁰ "Cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis" (S. Th., I, q. 14, a. 12).

³¹ "Cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum" (In Boëthium De Trinitate, q. 3 a 1, ad 4). Cfr. De Anima, q. un a. 5.

³² "Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quoddammodo est materia causae" (S. Th., I, q. 84, a. 6).

La *razón* es el intelecto en movimiento discursivo. La razón realiza juicios aplicando los primeros principios del intelecto a las cosas contingentes que conoce.³³

d) Por la luz del intelecto, éste puede aprehender la razón de ser de los entes. El ser, en cuanto inteligibilidad, es aquello por lo cual el sujeto cognoscente y la esencia del intelecto es. El ser-inteligibilidad o razón común inteligible de todo ente no es Dios, sino una participación de Dios. *Dios no es el ser inteligible participándose*; Dios no es la luz del intelecto; sino *el ser propio subsistente y personal*.³⁴

La luz del intelecto es la razón o fundamento de inteligibilidad de toda especie inteligible;³⁵ es el *medio* por el que el intelecto conoce cualquier cosa que le cae en los sentidos: es su *objeto formal* propio, la perspectiva ontológica bajo la cual conoce todo lo que conoce. El *objeto* material, en cambio, lo que conoce el intelecto es el *ente*.³⁶ El ente es algo más determinado que el ser común.³⁷ Los accidentes del ente sustancial, en cuanto son accidentes, son conocidos por el hombre a través de los sentidos.³⁸

II

CONCEPCION TOMISTA DE LA VERDAD

La concepción de la verdad está unida a la concepción del intelecto y la razón. Todo esto nos llevará luego a discurrir sobre el relativismo.

³³ "Ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia, ad quae inventa examinat... Per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur" (S. Th., I, q. 79, a. 8). Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 8 ad 10.

³⁴ "Loquendo autem de Deo per comparisonem ad nos sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem: et hoc modo ipsum esse est per se notum... Aut secundum suppositum... et hoc modo non est per se notum". (In I Sent., d. III, q. 1, a. 2).

³⁵ "Lumen intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu" (*De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 10 in contr.).

Adviértase que los escolásticos usan el vocablo *razón* para expresar dos conceptos contrarios. La razón, a veces es una *facultad*, un poder del sujeto cognoscente; otras veces, en cambio, es una *idea* (como cuando damos "razones" de las cosas) que fundamenta algo y en este sentido es algo opuesto al sujeto cognoscente.

³⁶ "Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecunque quis apprehendit" (S. Th., I-II, q. 94, a. 2). Cfr. In IV Metaph., lect. 6.

³⁷ "Esse non est ens, sed quo ens est" (*De Hebdom.*, 1, 2).

³⁸ Cfr. S. Th., I, q. 86, a. 3. In I Sent., 19, 5, 1, ad 6.

³⁹ El *actus essendi* es el principio y fundamento del ser de todo ente. La ratio essendi es el principio y fundamento del conocer a todo ente.

El origen de la verdad está unido al origen del conocimiento. Pues bien, el origen de todo conocimiento formal en el hombre se halla en la luz del intelecto, la cual fundamenta y es la razón de conocer a todo ente.³⁹ Pero la luz del intelecto no es más que la *manifestación de la verdad*. No es la Verdad Subsistente, la Verdad Primera, Dios, sino una participación o manifestación.⁴⁰

Así como hay un *objeto formal*, o perspectiva ontológica, a cuya luz el intelecto entiende todas las cosas; y hay *objetos materiales* que son conocidos; así también hay una *verdad formal* que se fundamenta en el ser de aquella luz del intelecto y hay *verdades materiales* que se fundamentan en diversos entes conocidos.

El *objeto formal* del intelecto es el *medio remoto* por el cual se conocen las cosas que caen en los sentidos. El *medio próximo* es la especie inteligible de cada cosa. Las cosas o entes es lo que se conoce (el objeto material).

Pues bien, aunque el objeto formal es un medio de conocimiento, es también sin embargo algo inteligible: como la luz solar es un medio para ver las formas de los objetos y sin embargo también ella es visible.⁴¹

El alma humana no puede ser privada de la luz de su intelecto que se manifiesta en los primeros principios que rigen todo razonamiento.⁴² La luz del intelecto hace que el intelecto tenga un conocimiento formal natural o connatural. Este conocimiento natural formal es siempre verdadero en cuanto es una participación de la verdad o luz divina.⁴³ La luz de nuestro intelecto es verdadera porque es una semejanza con-forme con la Verdad Primera de la cual participa.

Repitámoslo aún: la luz del intelecto, la forma-inteligibilidad del intelecto, *no es la Verdad Primera, no es Dios*; sino una semejanza o participación de la Verdad Primera. Por medio de esta luz el intelecto puede conocerse a sí mismo y a las demás cosas.⁴⁴

⁴⁰ "Lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est quam manifestatio veritatis." (S. Th., I, q. 106, a. 1). La Verdad Primera es objeto y medio de una potencia sobrenatural: la fe. "Veritas Prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum" (*De Veritate*, q. 14, a. 8, ad 9).

⁴¹ "Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem videat substantiam solis, sed ut videat lumen solis, prout eo (lumine) color illustratur. Similiter non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquid intelligibile videat essentiam divinam, sed quod percipiat lumen intelligibile quod a Deo originaliter manat, prout ipso (lumine) aliquid est intelligibile actu" (*De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 10).

⁴² "Impossibile est quod anima privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae cum per hoc sit intellectualis" (*De Veritate*, q. 16, a. 3).

⁴³ "Unde quantum est de se omnis homo... solum est verum in quantum veritatem divinam participat" (*In Epist. ad Rom.*, c. 3, lect. 1).

⁴⁴ "In prima veritate dicitur homo videre propriam formam qua existit, in quantum primae veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quo se ipsam cognoscat" (S. Th., II-II, q. 173, a. 1, ad 2). Cfr. BARALE, P.-MUZIO, G., *Il divino nella creatura e nella intelligenza secondo S. Tommaso*, Sodalitas Thomistica, Roma, 1960.

Ahora bien, la luz del intelecto es la semejanza de la primera verdad impresa en nosotros; es una verdad formal, inviolable, un medio para conocer las cosas; ¿pero la verdad formal tiene algún contenido? ¿Qué significa verdad formal?

Cuando se habla de verdad *formal* se habla de la verdad en relación a la verdad *material*. En este sentido, la verdad formal es la verdad de la perspectiva indeterminada a cuya luz —por cuyo medio— se entienden las verdades determinadas. Pongamos ejemplos: es una verdad material que “esto que utilizo para escribir es una hoja de papel”. Por el contrario, es una verdad formal que “dos más dos suman cuatro”, pues lo que interesa es la relación vacía o formal que guardan los números sin interesarme si son dos sillas, mesas o lápices. Que *el ser es el ser* es aún una verdad predicativa más formal que la anterior: no me interesa aquí ningún modo de ser determinado, ningún ente en concreto.

La verdad más formal de todas es la luz del intelecto con la cual nacemos, pues, no tiene ningún contenido propio de un ente determinado: es aquello por lo cual podemos conocer lo que somos y lo que son las demás cosas sin que ella sea necesariamente conocida.⁴⁵ En otras palabras, esa luz innata del intelecto tiene por contenido algo muy indeterminado: la inteligibilidad del ser, la *ratio essendi*, para usar una expresión de Tomás de Aquino. La inteligibilidad del ser es la *razón de ser* y el *acto de ser* del intelecto. El intelecto es la potencia. Ella *es* por el acto de ser; y el acto (por el cual es intelecto) es la inteligibilidad del ser. La luz del intelecto es lo que hace que el intelecto al mismo tiempo *sea* y *sea intelecto*. Esto es posible porque la luz del intelecto es, al mismo tiempo, ser e inteligibilidad.⁴⁶

⁴⁵ “In omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, non tamen ratione objecti, sed in ratione medii cognoscendi” (*In I Sent.*, 3, q. 4, a. 5). Aunque la luz del intelecto sea el *medio* para conocer, no implica esto que ella sea conocida como conocemos cualquier cosa: esta luz no es cognoscible como un objeto: “Id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis non oportet esse notum... et ita etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum suum quod intelligit, vel lumen intellectuale” (*Quodlibet*, X, a. 7).

⁴⁶ “In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma; sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo* est et *quod* est; ipsum esse est quo aliquid est.” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4) Cfr. *S.C.G.*, III, c. 54.

No podemos detenernos aquí en la compleja concepción del *ser* que tiene Tomás de Aquino. Baste que recordemos que el ser, en cuanto ser, no contiene en sí mismo más que el ser. En este sentido hay un solo ser: “Esse, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis” (*S.C.G.*, II, c. 52). El ser *participado* ya no es simplemente el ser; lo mismo dígase del ser *divino personal*.

El ser es ante todo *actus essendi*, o sea, principio y fundamento de todo ente. Si el ser, que es principio, termina en forma infinita, como comenzó, entonces tenemos al *ente infinito*. “Esse non receptum in aliquo non est finitum, immo absolutum” (*In I Sent.*,

En este sentido, el *intelecto entiende siempre*: siempre intuye la luz que lo constituye, aquello por lo cual él es (o sea, el ser inteligible). Sin embargo, conociendo sólo la luz indeterminada del intelecto no conocemos aún ninguna cosa concreta de nuestro mundo sensible.⁴⁷ La luz del intelecto es la semejanza de la Primera Verdad en nosotros: es una *verdad inviolable*; pero esto no significa que en esa luz se contengan en forma determinada las demás verdades; sino que por medio de ella y de sus primeros principios, con la ayuda de los sentidos, podemos conocer las demás verdades determinadas.⁴⁸ Así como la luz solar es el medio con el cual, al contacto con los objetos, podemos percibir los colores sin que los colores estén ya determinados en la luz solar; así también la verdad indeterminada (el ser-inteligibilidad) de la luz del intelecto permite conocer las otras verdades determinadas (las esencias de los entes).⁴⁹

La *verdad formal del intelecto*, según el pensamiento tomista, es una verdad metafísica y trascendente: se fundamenta en la conformidad del ser y la inteligibilidad del ser. La *verdad material de la razón y del intelecto*, por el contrario, es la verdad que versa también sobre los entes limitados. Como el ente no es ente sino por el ser que es fundamento inteligible, así también las verdades que la razón descubre (cuando predica algo de algo, discurriendo) no son verdades sin el fundamento de la verdad metafísica y trascendente del intelecto. La luz del intelecto —que es también luz de la razón,

dist. 8, q. 5, a. 1). Si, por el contrario, el ser que comienza siendo infinito —*actus essendi*— es recibido o termina en algo finito, entonces tenemos un *ente finito*. “Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est suum esse, est actus purus et infinitus” (S. Th., I. q. 75, a. 5). “Manifestum autem est quod *primum ens*, quod est Deus, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam” (De Spirit. Creat., a. 1).

El intelecto humano, pues, tiene su ser propio, finito; pero es iluminado también por el ser inicio y razón inteligible de todo ente y este ser es infinito en su inicio iluminante: este ser no es el ser propio del intelecto, sino el ser por el cual el intelecto es intelecto. Sin embargo este ser inicio y razón inteligible tampoco es Dios (el cual es el ser que también termina infinitamente): “Ipsum esse est actus formae subsistentis quae non est suum esse” (De Anima, a. 6).

Bajo el concepto de sustancia intelectual o alma intelectiva se encierra el concepto del sujeto que conoce (*suppositum*) y lo que el sujeto es (la esencia intelectiva): “In creaturis autem essentia realiter differt a supposito” (In I Sent., d. 5, q. 1, a. 1). El sujeto es (est) su ser propio limitado por su esencia (quod). El sujeto y su esencia son el “quod est”. El ser, que los hace ser a ambos, es el “quo est” (el ser por el cual). El ser, por el cual el ser propio del sujeto y de la esencia intelectual son, es un ser ajeno, trascendente, participable

⁴⁷ Cfr. De Veritate, q. 10, a. 8 ad. 11.

⁴⁸ “Hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa cognoscimus, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes” (De Veritate, q. 10, a. 8).

⁴⁹ Cfr. De Anima, III, lect. 10; De Veritate, q. 8, a. 1.

pues son una misma potencia— es el principio y fundamento formal innato de toda ciencia y verdad.⁵⁰

En general, cuando se habla de la *verdad* según el pensamiento de Tomás de Aquino se insiste mucho en la definición de la verdad como *adecuación del intelecto y la cosa*.⁵¹ Esta es la verdad predicativa o lógica que la razón establece en su discurrir confrontando la inteligibilidad con las cosas; pero generalmente casi no se habla, en el tomismo, del *fundamento metafísico de la verdad*. Se habla mucho de las verdades de hecho (verdades empíricas) o materiales; pero casi no se habla de la verdad formal o fundamental del intelecto. Los principios primeros (principio de identidad, de contradicción, de tercero excluido, etc.) que rigen lo formal de la lógica tomista se fundamentan en la luz metafísica y trascendente del intelecto.⁵²

Al hablar del *relativismo* no podremos olvidar esto.

Pero detengámonos aún en el concepto tomista de verdad.

Tomás de Aquino concibe el conocimiento como una asimilación (un hacerse “simil”) que hace el que conoce respecto de la cosa conocida. Si entre la cosa conocida y el intelecto se advierte una *conformidad*, entonces se tiene un conocimiento *verdadero*. Se da primero la entidad de la cosa sobre la cual se funda la verdad; pero la verdad propiamente es algo que está en el intelecto.⁵³ *La verdad es una conformidad* entre la *forma* de la cosa que está fuera del intelecto y la *representación de la forma* que, en cuanto está en el intelecto es inteligible en acto.⁵⁴ La verdad es, por lo tanto, la conformidad que la razón advierte entre la inteligibilidad (*species intelligibilis*) de la cosa y la forma de la cosa extramental. De este modo, la entidad de la cosa precede a la verdad, pero el conocimiento de la cosa es un efecto de la verdad.

⁵⁰ S. Th., I. q. 117, a. 1. “Certitudo scientiae oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia; at ideo quod aliquid per certitudinem sciatur est ex lumine rationis divinitus indito” (*De Veritate*, q. 11, a. 1 ad 13). Cfr. *De Veritate*, q. 18, a. 4.

⁵¹ Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁵² Cfr. *In Boëthium De Trinitate*, q. 3, a. 1 ad 4m. *De Veritate*, q. 11, a. 1.

En la época moderna lo formal de la lógica ha quedado reducido a algo convencional —debido a la costumbre y osificado en el lenguaje— y se ha prescindido así de dar un sentido metafísico al ser y a los principios primeros que se derivan del ser. Así, por ejemplo, el empirismo piensa que el *principio de contradicción* no tiene un fundamento en un ser metafísico o trascendente: este principio sería una generalización de la relativa oposición entre ciertas cosas: “I consider it to be, like other axioms, one of our first and most familiar generalizations from experience” (STUART MILL, J., *A system of logic*, Longmans, 1959, London, p. 183).

⁵³ “Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu” (*De Veritate*, q. 1, a. 2).

⁵⁴ “Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum representationem tantum” (*De Veritate*, q. 8, a. 11, ad 3).

La luz de nuestro intelecto es verdad porque la razón advierte una semejanza (o con-forma) entre la luz divina de la cual participa y la luz participada en nuestro intelecto.

Por último, quede claro que una cosa es el conocimiento y otra cosa es el conocimiento verdadero: éste implica una relación de conformidad o adecuación que aquél no implica.

El *conocimiento* es el efecto del acto del cognoscente por el que se asimila a la cosa conocida.⁵⁶ El conocimiento es conocimiento del objeto, de la cosa: en este sentido, el conocimiento es una relación: una relación al sujeto cognoscente y al objeto conocido. Según esto:

a) Podemos tener un *conocimiento absoluto* cuando el sujeto es absoluto (por ejemplo, Dios) o porque el objeto es absoluto (por ejemplo, el ser).

b) También podemos tener un *conocimiento contingente o relativo*, porque el sujeto es contingente (por ejemplo, el hombre) o porque el objeto es contingente (por ejemplo, esta rosa).

c) Pero, además, como el conocimiento humano no depende sólo del objeto material conocido y del sujeto cognoscente; sino también del objeto formal —y este objeto formal es luz del intelecto— se da:

1º) *Un conocimiento absoluto formalmente de las cosas contingentes*. Cuando conocemos las cosas contingentes en cuanto *son* (y no en su contingencia como contingencia) llegamos a algo necesario incluso en lo contingente. Esta es la característica del conocimiento intelectual, el cual entiende lo universal y necesario en cualquier cosa que conoce. Nuestro conocimiento puede ser *formalmente* absoluto, porque la forma de nuestro intelecto es una luz absoluta y trascendente (ser-inteligibilidad). Según Tomás de Aquino, todo lo que conocemos lo conocemos bajo esta perspectiva del ser que fundamenta y da razón e inteligibilidad a todo ente. No es raro, pues, que lo primero que conciba el intelecto sea el ente o la esencia, ya que son la primera determinación que puede recibir el ser.⁵⁷

⁵⁵ "Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus" (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

⁵⁶ "Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam" (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

⁵⁷ "Intellectus autem respicit suum obiectum (objeto material) secundum communem rationem entis" (objeto formal). (*S. Th.*, I, q. 79, a. 7).

"Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi" (*De Veritate*, q. 1, a. ad 3).

"Formatio quidditatis est prima operatio intellectus" (*De Veritate*, q. 1, a. 3 ad 1). La *ratio entis* no es el *actus essendi*. El *actus essendi*, como ya dijimos, es el *inicio* del ser y de todo ente. La *ratio essendi* es la inteligibilidad del mismo. La *ratio entis* es una determinación de la *ratio essendi*, como el ente lo es del ser.

2º) *Un conocimiento contingente formalmente de las cosas contingentes*. Este es el conocimiento sensitivo que tiene el hombre. Cuando el hombre conoce algo sólo por medio de la forma de sus sentidos, entonces lo que conoce no goza de universalidad y necesidad sino de la contingencia propia de los sentidos.⁵⁸

Resumamos ahora lo dicho sobre la verdad, con otras palabras:

a) Hemos visto que el intelecto humano está constituido por una inteligibilidad o luz que recibe participadamente de Dios. El intelecto es por esta luz o forma. Lo que hace que el intelecto sea es el *ser*. Este ser, en el intelecto, es la inteligibilidad participada, recibida: no es, por lo tanto, Dios.

b) Esta inteligibilidad de la luz del intelecto es verdadera, es la verdad fundamental y formal y constitutiva del hombre, en cuanto es una semejanza o conformidad con Dios (la Verdad Primera) sin ser Dios. Esta verdad fundamental para el hombre es trascendente, no depende de los datos de los sentidos ni de nuestro mundo físico: es una verdad metafísica y absoluta por su objeto.⁵⁹

⁵⁸ "Contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur quidem sensu, indirecte autem ab intellectu: rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus" (S. Th., I, q. 86, a. 3).

La falta de distinción entre objeto conocido y forma del conocimiento del objeto conocido ha hecho pensar a algunos autores que no era posible hacer ciencia de lo contingente: no podía, por ejemplo, haber una ciencia llamada *historia*.

Lo único que nuestro intelecto no conoce, según Tomás de Aquino, es el objeto singular en lo que tiene de subjetivo: la *materia* que es el principio de individuación del sujeto. Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 5.

Todo el objeto singular es conocido, en sus accidentes y en su sustancia; y sin embargo, no es *totalmente conocido*: no conocemos subjetivamente su subjetividad; no conocemos la relación que el objeto tiene con sus efectos. No sentimos, por ejemplo, cómo otro hombre se siente a sí mismo, aunque quizás logremos entender cómo se siente. Conocer subjetivamente la subjetividad de otro es sentir lo que siente el otro, y nadie puede sentir por otro. Lo que podemos hacer es conocer objetivamente la subjetividad de otro. La subjetividad es la materialidad y a esta materialidad sólo la podemos conocer inmaterialmente: a la subjetividad la conocemos objetivamente. Esto es lo que significa la expresión de Tomás de Aquino cuando dice que el alma entiende "res materiales immaterialiter, tamen intelligit eas esse materialiter" (Opúsculo 50, *De universalibus*).

⁵⁹ Sin embargo es una verdad contingente desde el punto de vista del sujeto (hombre): no todos la advierten; no todos tienen conciencia de la conformación de la luz del intelecto con el ser trascendente; no todos advierten la conformidad que hay entre la Verdad Primera y la semejanza de la Verdad Primera. Guillermo Ockham, y luego los empiristas, no vieron la necesidad metafísica que encierra la luz del intelecto agente tomista. Confundieron la luz del intelecto con el intelecto. Ockham suprimió la luz del intelecto agente. Sin embargo dio al intelecto, immanentísticamente constituido, cierta actividad por la cual el intelecto, viendo la cosa fuera del alma, plasma algo semejante en la mente que es universal ("Intellectus, videns aliquam rem extra animam, fingit consimilem in mente" — *In I Sent.*, d. 2, q. 8 E). Ockham suprimió así la *ratio essendi*, la raíz metafísica de la inteligibilidad: el universal, para Ockham es una cosa singular con capacidad evoca-

c) Esta verdad fundamental que posee el hombre es el *medio* remoto por el cual las demás cosas son conocidas y son verdaderas. Es la *verdad formal*, indeterminada, que sólo informa acerca del ser inteligible y no de los entes: siempre que no se contradiga lo que es el ser, siempre que no se vaya contra el principio de contradicción, se cumple con las exigencias de la verdad formal. La verdad formal, en última instancia, es la adecuación del ser con el ser: exige que se excluya la nada y la contradicción. La verdad material requiere, además, una adecuación con los datos que nos ofrecen los sentidos.

d) Finalmente, distinguimos, por una parte, el conocimiento y, por otra, la *verdad*. La verdad implica la advertencia de la conformidad entre la entidad y la inteligibilidad que de ella tenemos en el intelecto. La verdad, como veremos, puede variar, según varíen cualquiera de los dos términos de la conformidad. La verdad varía si varía la inteligibilidad o medio formal con el que se conoce la cosa; o bien varía si varía la cosa misma.⁶⁰

e) El *conocimiento* no implica advertencia de la conformidad propia de la verdad, sino la simple asimilación de la cosa o entidad, por medio de la luz del intelecto (medio remoto), el cual elabora la especie impresa o inteligibilidad delimitada de la cosa (medio próximo).

Hay, además, diversos tipos de conocimientos según los objetos y sujetos a los cuales los conocimientos se refieren.

III

CONCEPCION TOMISTA DE LOS DIVERSOS TIPOS DE INTELECTO

Tomás de Aquino admite dos tipos fundamentales de intelectos: el eterno (que es Dios) y el creado (distinguiendo aquí el intelecto humano del angélico). Ahora bien, como la verdad es una conformidad que se establece en la mente entre el intelecto y la cosa, es necesario tener presente los diversos tipos de intelectos cuando nos referimos al relativismo.

Como la verdad se halla en la mente, sólo habrá una verdad *eterna* cuando haya un *intelecto eterno* que contemple la adecuación

dora universal ("Quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem" — *Sum. Log.* I, c. 14). Cfr. DE ANDRÉS, T., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1969.

⁶⁰ "Sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum; ita una tantum veritas. Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 3).

o conformidad de lo inteligible con la cosa. Por lo que al *intelecto creado* se refiere, si este intelecto no es eterno tampoco puede ser depositario de nunciados o verdades eternas.⁶¹

En el intelecto creado las verdades se multiplican,

a) Por la diversidad de los objetos: a cada objeto le corresponde una idea en el alma con la cual puede conformarse.

b) Por las diversas relaciones que este intelecto establece con el mismo objeto para conocerlo mejor.

El *intelecto divino*, por el contrario, conoce por su propia esencia y no por medio de un objeto formal (ser-inteligibilidad) recibido de fuera de su esencia. Dios, por lo tanto, conociendo su esencia, con ella conoce todas las demás cosas en todos sus aspectos y tiempos: Dios conoce por medio de su sola esencia inteligible, por medio de su única verdad eterna. Porque no es necesario que el intelecto se adecue siempre a cosas que existen actualmente para que haya verdad: cuando una cosa no es eterna, el intelecto eterno se adecua a las cosas según la naturaleza que tienen, esto es, se adecua a las cosas según aparecen en el tiempo. Por lo tanto, según Tomás de Aquino, el intelecto divino tiene un verdadero conocimiento formal eternamente y un verdadero conocimiento de lo material cuando lo material aparece en el tiempo. La verdad de las cosas temporales estuvo eternamente en el intelecto divino; pero las cosas verdaderas aparecieron en el tiempo y son temporales.

Lo dicho nos hace ver que *el intelecto divino y el intelecto humano no poseen la misma verdad respecto de una misma cosa*, porque a) la cosa se adecua a intelectos que poseen un medio de inteligibilidad distinto (la esencia divina, en Dios; y el ser participado, en el hombre); b) porque la cosa no es lo mismo para un intelecto eterno y para un intelecto creado. Para que haya *identidad en la verdad* se requiere no sólo la identidad de la cosa, sino la *identidad del intelecto*.⁶² El intelecto de Dios sobrepasa infinitamente el intelecto creado:⁶³ así también la verdad en Dios sobrepasa infinitamente nuestra verdad. *Dios conoce las cosas según están en Él y nosotros las conocemos según están en nosotros*.⁶⁴ El conocimiento y verdad que

⁶¹ "Ab aeterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore" (*De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 10).

⁶² "Identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus" (*De Veritate*, q. 1, a. 6 ad 5).

⁶³ Cfr. *De Veritate*, q. 8, a. 4 ad 6.

⁶⁴ "Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso... hoc quo cognoscit creaturam non est aliud quam sua essentia" (*De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 3).

Dios tiene de las cosas no varía porque es eterno y todas las cosas le están presentes; pero nuestros conocimientos y verdades varían con el variar del sujeto cognoscente y con el variar de las cosas. Nuestras verdades dependen de su relación con las cosas: en Dios, en cambio, las cosas dependen del conocimiento y verdad que Dios tiene de ellas.⁶⁵

La verdad que está en Dios no es la verdad que está en el intelecto creado: todo lo que hay en Dios es su esencia y su esencia es su ser. En el intelecto creado, en cambio, las verdades de la mente humana no son el ser del intelecto.⁶⁶

En resumen, la verdad (conformidad del medio inteligible y la cosa) de Dios no es la verdad del intelecto creado.

Nos podemos preguntar ahora ¿es esto un relativismo?

IV

VERDAD Y RELATIVISMO

La *verdad* es una relación de conformidad entre la representación o la forma inteligible de la cosa —el medio para conocer la cosa— que está en el intelecto y la forma que está fuera del intelecto.

Vimos que la forma inteligible de la cosa en el intelecto divino es su misma esencia y en el intelecto creado no es su misma esencia (sino la luz del intelecto y la especie inteligible). Ahora bien, como la verdad es una relación de conformidad, una misma cosa real (un árbol, por ejemplo) *no es una misma verdad* en Dios y en el hombre, porque se conforma a inteligibilidades distintas, aunque el árbol *sea una misma realidad* para Dios y para el hombre. Lo que conocen (el árbol real) es lo mismo; pero el modo y medio en que lo conocen es distinto: por esto la verdad es distinta para ambos intelectos.

¿Es esto un relativismo? Estimamos que no. Puede haber distintos modos de conocer sin que por esto el *ser* de lo que se conoce quede reducido al modo de conocer. El conocimiento de las cosas

⁶⁵ Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 5 ad 11 et 17. De aquí ha surgido una dualidad que puede llevar a perniciosas consecuencias: se ha distinguido la "*verdad en sí*" de las cosas (que no es más que la verdad *en Dios*, pues fuera del intelecto o de la razón no hay propiamente verdad); y la "*verdad como posesión humana*" (la verdad en el intelecto o razón humana). Lo peligroso de esta cuestión está en que todos pretenderán tener a su disposición "la verdad en sí", el "punto de vista de Dios acerca de la realidad" y blandirán entonces el derecho de juzgar —y si es necesario suprimir— a los demás piadosamente en nombre de Dios. Cfr. LUXPEN, W., *Fenomenología del derecho natural*, Lohlé, Bs. As., pág. 113.

⁶⁶ Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 11.

varía de acuerdo a los distintos modos de conocer; pero no por esto varían las cosas conocidas.⁶⁷

Es indudable que *lo que se entiende se entiende según el modo del sujeto cognoscente*:⁶⁸ los modos de conocer varían.

No se puede negar que el hombre conoce las cosas a su modo; pero esto no significa que las cosas cambien de dimensión porque nosotros los hombres recibamos las cosas a nuestro modo. La verdad del intelecto humano no es una medida extrínseca respecto de la cosa que sería medida: es más bien la verdad del intelecto humano la que es medida por las cosas.⁶⁹ Repitámoslo: el hombre, con su intelecto, no es la medida de todas las cosas, como han pretendido sostener los sofistas.⁷⁰

Es cierto que *lo que se recibe se recibe al modo del que lo recibe*;⁷¹ pero hay que distinguir aquí *el modo de recibir* (de conocer), de la *cosa que se recibe*: ésta no varía, es lo que es; el modo de conocer, por el contrario, depende de la naturaleza del sujeto cognoscente.

El *relativismo*, pues, no se opone a que dos intelectos (el humano y el divino, por ejemplo) conozcan las cosas de *modos* diversos, ya que son intelectos de naturaleza diversa. Cada intelecto conoce de acuerdo a la forma que está en el cognoscente.⁷² Pero conocer en modo

⁶⁷ "Modus sciendi est in ipso sciente non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo *modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio scitarum*" (*De Veritate*, q. 2, a. 13, ad 8).

⁶⁸ "Cum omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis..." (*De Veritate*, q. 15, a. 2).

⁶⁹ "Veritas autem quae est in intellectu humano... non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata, sed sicut mensuratum ad mensuram" (*De Veritate*, q. 1, a. 4 ad 1).

⁷⁰ "Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus: quia intellectus divinus est causa rei; unde oportet quod res mensuratur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum primum principium... Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod *scientia nostra non mensurat* res sed mensuratur ab eis. Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans" (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 2).

Nosotros no somos la medida de las cosas en cuanto nuestro intelecto *no es causa de las cosas* que conocemos. Pero adviértase que nuestro intelecto *es causa del conocimiento* de las cosas. En este sentido, *el hombre es la medida del conocimiento* de las cosas pero no de las cosas mismas. Los sofistas tendrían razón si el ser de las cosas naturales se redujese sólo al ser conocidas por el hombre; si el conocimiento del hombre diese todo el ser a las cosas naturales, como sucede con las cosas artificiales (Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 2).

⁷¹ "Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis" (*S. Th.*, I, q. 79, a. 6).

⁷² "Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5). "Modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis" (*De Veritate*, q. 10, a. 4).

diverso no significa conocer cosas diversas: el conocimiento sensible recibe la cosa sensible *sensiblemente*, esto es, bajo la forma o modo sensible: con los accidentes sensibles; por el contrario, el conocimiento inteligible recibe la cosa sensible *inteligiblemente*, esto es, bajo la forma de lo universal, del ser-inteligibilidad, de modo que no puede ser y no ser al mismo tiempo.

Habría, pues, *relativismo* cuando el ser de cada cosa (no el conocimiento del ser de la cosa) fuese para unos de una manera y para otros de otra. El *ser* de las cosas no depende de los intelectos humanos sino que es una participación que las cosas tienen —según Tomás de Aquino— directamente del intelecto divino. Lo que puede variar y ser relativo es el *conocimiento* del ser de las cosas: los animales no conocen el ser de las cosas (por lo que de ellos sabemos), aunque sintan el ser de las cosas; el intelecto del hombre conoce este ser por medio de la luz del intelecto; el intelecto divino lo conoce por su propia esencia.

La existencia, pues, de diversos tipos de intelectos con diversos modos de conocimiento no lleva al relativismo. *Los diversos modos de conocer son relativos o dependientes de los diversos objetos formales* o perspectivas constitutivas o transitorias que tienen los intelectos.⁷³ El *ser* propio de las cosas, por el contrario, es pensado por el tomismo, como independiente del intelecto humano y, en tal sentido, como algo *absoluto o no-relativo* al intelecto humano, aunque sea relativo o dependiente del intelecto eterno de Dios. Para el tomismo, Dios y su verdad —y no el hombre— es la medida de todas las cosas: Él es el absoluto; todo lo demás depende de Él y es por Él y es relativo a Él.⁷⁴

⁷³ Cfr. *De Veritate*, q. 8, a. 4 ad 4. Que no conozcamos sino por medio de la luz del intelecto y de los primeros principios que son las leyes fundamentales de la lógica es *un* modo de conocer. Tomás de Aquino admite otros modos de conocer según el medio formal que se utilice. Hay tantos modos de conocer como grados de iluminación que nos permiten conocer: “Unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquod medium cognoscendi” (*De Veritate*, q. 9, a. 1).

Otro modo de conocer es dado al hombre por medio de la *luz de la fe*. Cfr. *De Spirit. Creat.*, a. 10, ad 1. Conocer por medio de la luz de la razón y por medio de la luz de la fe son *dos modos diversos de conocer, no necesariamente opuestos, pero ciertamente distintos*. No se sostiene aquí que lo que sea verdad en la luz de la fe no sea análogamente verdad según la luz de la razón. Hay una verdad —según nuestro modo de entender— que no es ni unívoca ni equívoca, sino analógica: la relación de conformidad permanece, mas los medios con los que las cosas se conforman cambian. Además, la fe tiene sus verdades a las que no llega la luz de la razón por su sola fuerza. No se cae, pues, en un relativismo cuando se sostiene que ciertos intelectos tienen sus verdades que otros intelectos no tienen. No se cae en relativismo cuando se dice que un intelecto capta cosas que otro intelecto, con otros medios de conocer, no advierte. *No hay relativismo cuando los intelectos perciben diversamente con diversos medios*.

⁷⁴ “Sicut est *unum esse divinum*, quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exem-

Dios, Primera Verdad, Verdad Absoluta, ha dejado una cierta imagen inviolable de esta Verdad en el hombre al darle la luz del intelecto y de la razón, por la cual la razón no puede formalmente contradecirse: está regida por los primeros principios en los cuales tampoco cabe el relativismo. En efecto, los primeros principios y las demás verdades son formal y absolutamente ciertas en cuanto su certeza proviene de la evidencia inteligible que produce la luz de la razón divinamente impresa en el hombre.⁷⁵

plari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter" (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2).

Con frecuencia se intenta superar el problema del relativismo de una manera demasiado simple. Se dice que el relativismo radical en el conocimiento se niega en cuanto se afirma: cuando se dice "todo es relativo", se está haciendo una *afirmación absoluta*. Aquí se estaría diciendo que todo es relativo excepto esta expresión de que "todo es relativo". Habría aquí una paradoja carente de sentido, donde una parte de la expresión niega a la otra: "Digo absolutamente que todo es relativo". Donde o todo es relativo y entonces no puede hacer una afirmación absoluta, o bien al hacer una afirmación absoluta no todo es relativo.

Pero la expresión "todo es relativo" puede significar que todo es relativo *incluso* esta afirmación, remitiéndonos a un proceso indefinido. Mas aun admitiendo que esta afirmación "todo es relativo" tiene un carácter absoluto en quien la dice, ese carácter absoluto se fundamentaría sólo en que quien la dice *no puede afirmar y negar una cosa al mismo tiempo*: en última instancia, entre la afirmación y la negación no hay medio. Pero siempre se podría decir que este *es nuestro modo de conocer y expresarnos*.

De hecho, una antigua corriente de pensamiento indio, iniciada por Nāgārjuna (siglo II), no intenta fundar ninguna proposición: "toda proposición es vacía, carece de razón que la fundamente" incluso esta misma proposición. Se afirma o se niega para la gente que no ha llegado a la sabiduría. El sabio rechaza tanto la afirmación o tesis como la negación o no-tesis. La pregunta por el ser o el no-ser carecen de sentido. "¿Quién puede decir que el sabio (ārya) tiene tesis o no la tiene? Acerca de la verdad absoluta los sabios guardan silencio" (Candrakīrti). La última realidad no es expresable. "En entendimiento común no puede ir, según los Mādhyamikas, más allá de las nociones de ser y no ser, y para el entendimiento común estas nociones son válidas". "La palabra nos condena, porque la palabra sólo puede expresar el ser y el no ser. Y Nāgārjuna calla" (FATONE, V., *El budismo "nihilista"*, Eudeba, Bs. As., 1971, págs. 118, 159 y 161).

También Tomás de Aquino reconocía los límites de nuestro modo de conocer cuando afirmaba que respecto del ser de Dios. Primera Verdad, nuestro máximo conocimiento consiste en saber que Él está sobre todo lo que podemos pensar acerca de Él (Cfr. *De Veritate*, q. 2. a. 1 ad 9); incluso sobre este máximo pensamiento.

Nuestros modos de conocer tienen límites: dentro de estos límites todo tiene sentido; fuera de esos límites no hay sentido. Stuart Mill decía que entre lo verdadero y lo falso había una tercera posibilidad: la falta de sentido ("Between the true and the false there is a third possibility, the unmeaning". *A System of Logic*, Book II, C. V, 5).

Nuestros modos de conocer tienen límites aun cuando este límite sea el *ser* (lo ilimitado lo universal, lo común), pues, aun en el tomismo, el ser-luz-del-intelecto no es el ser-Dios.

Es necesario hacer notar, pues, que *nuestros modos de conocer no implican necesariamente un relativismo*. En este sentido el epistemólogo argentino Raymundo Pardo ha escrito: "Pensamos que si se presenta en el sentido de la teoría de los distintos tipos de intelección, las objeciones hechas a la concepción de la verdad que tiene el relativismo pierden su valor, pues no se trata de afirmar la "verdad relativa", sino al ausencia de verdad, es decir, de juicio verdadero en ciertas sistematizaciones. Es admisible pensar en otros tipos de intelección superiores al homo sapiens en que no existan categorías o integrantes racionales tales como el ser, la mente, la verdad, etc." (*La ciencia y la filosofía como saber sin ser*, Rosario, Universidad, 1972, págs. 173-4).

⁷⁵ "Rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis (*De Veritate*, q. 11, a. 1).

"Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclu-

La luz del intelecto es el medio u objeto formal del intelecto; es el *límite* de su capacidad cognoscitiva. Nuestro conocimiento se extiende hasta donde llega nuestro objeto formal de conocimiento (campo de extensión); nuestro conocimiento, por el contrario, se determina hasta donde le llegan los datos de los sentidos (campo de comprensión). Ahora bien, el objeto formal del intelecto es el límite máximo de referencia de nuestras preguntas: nuestras preguntas suponen este límite máximo de inteligibilidad. Lo que se pregunta más allá del objeto formal —si puede racionalmente preguntarse— no es inteligible (no tiene sentido). ¿Tiene acaso sentido preguntarse por lo que está más allá del ser, en una filosofía que admite que algo no puede ser comprendido sin concebirlo como ente, como lo que se fundamenta y determina en el ser? Toda respuesta —si quiere ser inteligible, tener sentido— no podrá superar el marco de referencia en que está hecha la pregunta.

El objeto formal del intelecto es el límite de nuestro modo de conocer; es el *límite de la inteligibilidad*. Pero hay diversos objetos formales, constitutivos ontológicos, según la naturaleza de los intelectos: el objeto formal del intelecto humano no es el mismo que el del intelecto divino. Más aún: dentro del mismo objeto formal, *constitutivo ontológico del hombre* —según el tomismo—, hay diversos objetos formales *constitutivos culturales o históricos* del hombre: la perspectiva cultural de un hombre occidental no es la misma de la de un hombre oriental; la perspectiva o límite de inteligibilidad cultural de un niño no es el límite cultural del adulto; el límite de inteligibilidad del creyente no es el mismo que el límite de inteligibilidad del no-creyente. Las posibilidades de comprensión son diversas, porque diversa es la extensión de inteligibilidad ontológica o cultural de esos intelectos.⁷⁶

Ahora bien, reducir el conocimiento sólo al *modo* de conocer es caer en el *relativismo*: es reducir el ser de las cosas al modo de conocer las cosas; es reducir el objeto formal ontológico y metafísico (la inteligibilidad del ser como luz del intelecto) a lo meramente cultural o antropológico.⁷⁷ Quien afirme que el “ser”, fundamento

siones in principia resolvit, nos docens” (*De Veritate*, q. 11, a. 1 ad 13). “Omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur” (*De Veritate*, q. 14, a. 8).

⁷⁶ Notable cantidad de ejemplos podrán verse en: WERNER, H., *Psicología comparada del desarrollo mental*, Paidós, Bs. As., 1965; VIAUD, G., *La inteligencia, su evolución y sus formas*, Paidós, Bs. As., 1969; PIAGET, J., *La representación del mundo en el niño*, Morata, Madrid, 1975; BERGER, P. - LUCKMANN, TH., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Bs. As., 1972.

⁷⁷ En la antigüedad Protágoras hizo del hombre la medida de todas las cosas: “Éste afirmó que el hombre es la medida de todas las cosas, que es como decir que lo que opina

de inteligibilidad, es una creación mental del hombre, está reduciendo la inteligibilidad metafísica del hombre a un producto cultural.⁷⁸ En el pensamiento de Tomás de Aquino, por el contrario, *el ser y su inteligibilidad son un absoluto que excluyen sistemáticamente todo*

cada uno es la pura verdad; pues, si es así, resulta que la misma cosa es y no es". (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 6, 1062 b 13-16). Según Aristóteles esta opinión provendría de una constatación sensible luego generalizada: una sustancia que es dulce para el gusto de uno, es amarga para el gusto de otro. Hoy podríamos añadir los trabajos del biólogo J. VON UEXKÜLL (Cfr. *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa, Bs. As., 1945).

Aristóteles dio poca importancia a la luz del intelecto y cuando habló de ella dijo que venía de afuera; dijo que el poder del alma comulgaba con un cuerpo más divino que los cuatro elementos que conocemos en la tierra (*De Gener. Anim.*, II, 3, 736 b 28).

Sin embargo, Aristóteles se remitió a los astros cuando quiso superar el relativismo de los sofistas. Afirmó que era una necesidad dar igual atención a las opiniones que se contradicen mutuamente, pues necesariamente una de las partes está equivocada. Dado que Aristóteles consideraba la luz del intelecto como un *medio* para conocer, pero no como un objeto con contenido determinado, no pudo referirse directamente a esta luz del intelecto para superar el relativismo. Sostuvo que era "absurdo juzgar acerca de la verdad partiendo de que las cosas de aquí abajo parecen cambiar y no permanecer nunca en el mismo estado; pues debemos indagar la verdad en base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio. Y tales son los cuerpos celestes" (*Metafísica*, XI, 6, 1063 a 12-16).

Esta solución de Aristóteles hoy ya no nos satisface, pues según la física moderna los cuerpos celestes no son incorruptibles e inmutables, como pensaba Aristóteles. Los Padres de la Iglesia y en especial los teólogos escolásticos hicieron que la luz del intelecto dependiese no ya de los astros sino de una participación del ser divino.

Además del relativismo antropológico de Protágoras habría que recordar el relativismo cultural e historicista de W. Dilthey: todo sistema metafísico es sólo expresión de la situación en que el alma de los pueblos ha mirado el mundo. "Nuestra visión completa del planeta nos muestra la relatividad de las respuestas dadas al enigma universal con mayor claridad que la viera ningún período anterior. La conciencia histórica corrobora cada vez más incisivamente la *relatividad de toda doctrina metafísica o religiosa* aparecida en el curso de los tiempos" (DILTHEY, W., *La cultura actual y la filosofía en Teoría de la concepción del mundo*, F.C.E., Bs. As., 1954, pág. 243).

Entre los filósofos escolásticos contemporáneos cabe destacar la labor del P. A. Roldán, S. J., en relación al relativismo. Roldán ha dejado establecido, de acuerdo con la escolástica, la *inmutabilidad del objeto formal de la razón humana* (Cfr. *Las incógnitas del pensamiento humano*, Fax, Madrid, 1975, pág. 151); pero no ha advertido que según sea el objeto formal se constituye un tipo de intelecto y un modo de conocer y no otro. No ha advertido claramente que la existencia de diversos tipos de intelecto no lleva a un relativismo.

⁷⁸ "La inteligencia lógica —dice Gastón Viaud en la obra citada— puede ser considerada como un utensilio: sus elementos, los conceptos, los principios racionales, los métodos, forman una especie de instrumental que *los hombres han tenido que inventar y elaborar*, y cuyo manejo deben aprender" (pág. 73). "Hay formas de pensamiento que tienen estructuras diferentes: la del hombre primitivo, la del niño, y aun la del adulto occidental y normal. Estas formas de pensamiento tienen cada una sus reglas propias, sus nociones fundamentales, sus principios, su actitud respecto de los objetos exteriores. Se las llama "mentalidades". (*Ibidem*, pág. 97).

"Una de las tareas —dice H. Werner— más importantes de la psicología evolutiva es demostrar que la forma más adelantada de pensamiento característica de la civilización occidental es sólo una entre muchas y que las formas más primitivas no son tanto carentes de lógica como basadas en una lógica de tipo diferente" (o. c., pág. 25).

Estas afirmaciones están psicológica y culturalmente comprobadas. Sin embargo, no se puede negar ni afirmar la metafísica con la física o la cultura histórica: el hecho de que los hombres hayan "inventado" un instrumental conceptual no niega la posibilidad —al contrario, la exige lógicamente— de que estas invenciones no sean creaciones de la nada, **sino** descubrimientos lógicos que tenían un fundamento ontológico. En otras palabras, la **inteligibilidad** del ser no es sólo una invención lógica sino además el descubrimiento o desvelamiento de una entidad metafísica que fundamenta la invención lógica.

relativismo. El tomismo admite la verdad y distintos tipos de verdades⁷⁹ como distintos modos de conocimientos y tipos de intelectos hay; sin embargo, *los diversos modos de conocer y los distintos tipos de intelecto no llevan al tomismo a un relativismo ni a un escepticismo*.

WILLIAM R. DARÓS

⁷⁹ Hay tantos tipos de verdades como tipos de relaciones entre lo inteligible y el ser al cual se refiere. El objeto formal inteligible ofrece un tipo de verdad según sea su referencia al ser que le da esa inteligibilidad. La luz de la razón ofrece una verdad formal distinta de la verdad de la luz de la fe: aquélla se refiere al ser inteligible común, universal o impersonal; ésta se refiere al ser inteligible personal (Dios). "Unumquodque... ita se habet ad veritatem sicut ad esse" (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1).

En pocas palabras, "in intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi" (*De Veritate*, q. I, a. 5).

EL MUNDO ESPIRITUAL DE LA PERSONA

I — EL MUNDO MATERIAL

1. — *El mundo material no es dueño de sí por la conciencia. Es, pero no sabe que es.*

La realidad del mundo material se extiende desde el ser inorgánico hasta el ser orgánico vegetal y el ser orgánico consciente o animal.

Ya en el ser vegetal hay un principio superior a la materia, que la organiza y es causa de vida; y con mucha más razón se da este principio superior en el ser animal, desde que engendra en él la vida consciente del conocimiento y del apetito.

Sin embargo, esta vida inconsciente y consciente de los seres corpóreos depende siempre y a la vez de la materia.

De aquí que en este mundo material no *se de-vele* formalmente el *ser como tal*, que es siempre inmaterial —inasible por los sentidos— aun en las cosas materiales. El *ser* está en ellas, las constituye en diversos grados jerárquicos de acto o perfección —ser inorgánico, ser orgánico, ser animal—, pero oculto a sus propios ojos.

De aquí que todos estos seres *sean*, pero *no saben que son*. Aun los animales, que poseen vida consciente —conocimiento y apetito— solamente están en posesión de una conciencia directa de la dualidad de sujeto y objeto, pero no alcanzan a descubrir expresa o formalmente el ser del objeto y tampoco el *ser del sujeto*, con lo cual no pueden aprehender el *objeto* y el *sujeto* como tales: *no saben que las cosas son ni que ellos son*. El sujeto y el objeto quedan sumergidos en la penumbra de una conciencia crepuscular.

Este mundo material está en *tinieblas*, es un mundo *oscuro*, que *es pero no puede decirse a sí mismo*, que *no puede de-velar ni aprehender ni pronunciar su nombre*: el *ser o verdad* de su esencia. Los siglos y milenios pasan sobre él, sin que él lo sepa o tenga conciencia de ello; porque es un mundo, que, *ciego al ser* que lo constituye, es para sí mismo *como si no fuera*.

Esta realidad material no posee, pues, el dominio de sí por el conocimiento y la conciencia.

2. — *El mundo material tampoco es dueño de sí por la libertad, obra necesariamente de acuerdo a las leyes naturales.*

Sujetos a la materia, que los constituye, todos estos seres materiales, tampoco son dueños de su actividad ni de sí mismos por la libertad. Todos ellos están sujetos al *determinismo necesario* del obrar material.

Actúan de un modo magnífico y ordenado, pero uniforme, siempre de la misma manera! ¡Qué cosa más admirable que la vida de ciertos animales, como las abejas; qué la armonía del sistema solar con sus noches y días, con sus estaciones y con tantas cosas más, que contribuyen a constituir a la tierra en la habitación adecuada para la vida y el desarrollo material y espiritual del hombre! ¿Hay algo más maravilloso que la vida de una célula, de una planta o de un animal, o la formación de un organismo?

La verdad es que la inteligencia humana no acaba de descubrir las maravillas del orden armónico de la naturaleza de los seres inorgánicos y orgánicos y animales, no sólo en sí mismos, sino en su conjunto ordenado, que los constituye en *uni-verso o cosmos*, así llamado por los romanos y griegos, atendiendo a su *orden* tan amplio y tan perfecto.

Y, sin embargo, todo ese orden y armonía, verdaderamente maravilloso y de proporciones casi inconmensurables se realiza de un modo necesario sin variantes, siempre de la misma manera.

Ese mundo está regido por leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas. El cauce de la necesidad se amplía en las leyes de la vida o de la conciencia o instinto animal, pero sigue actuando de un modo inexorable. No es lo mismo la necesidad de una ley física o química —de la gravedad o de la afinidad de ciertos elementos, por ejemplo— que la de un hecho biológico y menos aun que la de un acto instintivo, de un pájaro que vuela en busca de su alimento o de un animal que acecha a su enemigo, regidos por amplias leyes biológicas e instintivas. Pero la verdad es que la actividad de todos ellos es dirigida por un cauce más estrecho o más amplio, pero siempre sujeta al determinismo causal, que no admite variantes introducidas por el sujeto que las realiza.

Desde la ley física o química hasta la biológica o animal “la cadena del determinismo se alarga, pero no se rompe”, observa con precisión Bergson.

En definitiva se trata de un mundo material, que *no es dueño de sí mismo ni por el conocimiento ni por la libertad*. De un mundo *oscuro y determinado*, que no puede decirse o conocerse ni tampoco puede dirigirse a sí mismo; de un mundo que está ahí, dicho en su ser o verdad por la Inteligencia divina, y regido en su actividad por la Voluntad divina iluminada y traspasada por su Inteligencia,

a través de las leyes naturales que ejecutan su mandato, su iniciativa propia.

Ese es el mundo material: un mundo totalmente ordenado por otro en su ser y en su actuar, sin dominio alguno sobre sí por el conocimiento o libertad.

II — EL MUNDO DE LA PERSONA

A. — *La inteligencia primera nota esencial de la persona.*

3. — *El mundo de la persona o del espíritu: el acto de la inteligencia.*

La aparición del espíritu con la actividad de la inteligencia y la libertad, en el mundo, cambia radicalmente el panorama del mundo material. El *mundo obscuro*, por falta de conciencia, y *encadenado* por el determinismo de las leyes naturales, es *iluminado* por la inteligencia y *desencadenado* por la libertad.

Como el sol después de la noche, la inteligencia ilumina el *ser o verdad* de las cosas exteriores y de la propia realidad interior. En el ámbito luminoso de la conciencia intelectual el *ser* de las cosas penetra y es *de-velado e iluminado* en su *acto o verdad de objeto simultáneamente* con el *ser o acto del yo o del sujeto*. El *acto* espiritual inteligente confiere luz o acto al ser oculto —obscurificado por la *potencia de la materia*— de los entes del mundo y al ser oculto del propio yo, y los *ilumina o actualiza en su propio acto*, que comienza a existir *inmaterializado* en aquel *acto espiritual* de la inteligencia.

En la *inmaterialidad de su acto*, la inteligencia aprehende el *ser del objeto*, a *saber, hace participar de su acto espiritual al acto de un ser distinto del suyo*, en cuanto *distinto u otro u ob-jectum*. En el ámbito consciente de este *único acto intelectual* están simultáneamente presentes el *ser del sujeto* y el *ser del objeto, de un modo intencional*, o sea, como dos seres realmente distintos, uno frente al otro, sin identificarse o confundirse realmente.

Lo cual importa que la riqueza del acto inteligente es tal que posee *acto o perfección para su propio acto subjetivo y para conferirlo a un ser distinto del propio, para el ser del ob-jectum*.

4. — *La inmaterialidad total o espiritualidad, constitutivo del acto intelectual.*

Este acto de entender, en que el *ser del sujeto* y el *ser del objeto* están simultáneamente presentes, el uno frente al otro o *intencionalmente*, sin mezclarse ni identificarse realmente, sólo es explicable y tiene razón de ser en la realidad y presencia del *espíritu*.

En efecto en el plano material siempre que dos entes se unen forman un ser compuesto —substancial o accidental, según tengan una sola existencia o conserve cada uno la suya—. No pueden estar juntos y menos existir con un solo acto de ser, sin mezclarse y formar un *tercero*: un *compuesto, substancial o accidental*, de los dos.

Ahora bien, en el conocimiento dos seres están juntos, más aún existen *identificados en un solo acto de ser consciente*, como *sujeto y objeto*, sin que en la realidad se unan o se mezclen y formen un tercero, distinto de los dos. La esencia propia del conocimiento es precisamente esa, su carácter intencional: que en *un sólo y mismo acto estén presentes el ser del sujeto y el ser del objeto*, en cuanto *realmente distintos*, no comunicados ni mezclados entre si en la realidad. Vale decir, que la identidad de un único acto de conocimiento, en su unidad luminosa alcance el ser del sujeto y el ser del objeto, se hace respetando su dualidad real: en *un mismo y único acto* están presentes como *realmente distintos el ser del sujeto y del objeto*. El acto de conocer, dice la célebre definición de Juan de Santo Tomás, es “*hacerse otro en cuanto otro*” es decir, que el sujeto deviene o se identifica con el objeto, pero sólo intencionalmente, o sea, en cuanto el objeto es distinto del sujeto.

Tal característica esencial y propia del acto de conocer coloca a este acto fuera del ámbito material, precisamente porque la presencia del sujeto y del objeto se realiza, en el acto de conocimiento, de un modo intencional y otro y hasta opuesto a la de dos seres materiales, los cuales, al juntarse se mezclan y forman un compuesto, un tercero, distinto, substancial o accidentalmente, de los componentes.

La inmaterialidad o superación del modo esencial del ser material constituye todo conocimiento, aun el sensitivo. Pero la dualidad del sujeto y del objeto en la unidad del acto cognoscente de los sentidos es oscura, porque no se *de-vela* el *ser* propiamente tal de los dos extremos intencionales y, por eso, se trata más bien de una dualidad vivida en intencionalidad del ser del sujeto y del ser del objeto, los cuales no emergen a un acto plenamente consciente y, por eso mismo, no es una dualidad en que *el ser del sujeto se enfrenta formalmente con el ser del objeto*.

El *ser del objeto* se enfrenta expresa o formalmente con el *ser del sujeto* en la unidad luminosa del acto de la inteligencia. Y desde que la intencionalidad del acto cognoscente se constituye en oposición al modo de ser de la materia, es decir, por la superación de la misma o por la *inmaterialidad*, cuando más plenamente consciente y perfecta es esa intencionalidad, o sea, cuando *tanto el ser del sujeto como el ser del objeto*, de-velados y presentes como tales, uno frente al otro, en la unidad luminosa del acto inteligente, síguese que la inmaterialidad

o independencia de la materia es total o, en otros términos, es *espiritualidad*.

Esta inmaterialidad plena o espiritualidad no es una mera negación de la materia, a la manera de Sartre, sino una concentración o *perfección del acto del ser* por la liberación de la potencia o principio de limitación ontológica que es la materia. En oposición a la forma o acto de la esencia, la materia es el principio pasivo y limitativo, el no-ser de aquel acto esencial o forma.

La espiritualidad se manifiesta en otra nota del conocimiento, principalmente, del conocimiento perfecto, plenamente consciente que es el intelectual. En efecto, todo ser y actividad material no sólo no son conscientes, sino que están además limitados a su propio ser. La materia es un principio coartante y limitante del ser.

Ningún ser material puede dar cabida a otro ser en su propio acto constitutivo o en el de su actividad. Puede unirse a otro, pero no hacer coexistir a otro en su propio acto constitutivo del ser.

En cambio, el acto de conocer *da cabida en su acto a otro ser o acto en cuanto otro* o distinto del propio. En el caso del conocimiento intelectual, su acto es capaz de dar acto a todos los actos o seres distintos del propio, abarca la amplitud infinita del ser, sin excluir el Ser de Dios.

Se ve entonces, cómo frente al acto pobre y limitado del ser material, el acto cognoscente intelectual posee *ser para sí* —el sujeto— y *para otros seres*, sin limitación alguna. La intelección o acto inteligente es un ser o acto tan rico que su existencia *no se limita a su propio ser*, sino que *es capaz de comunicársela a otros seres*, sin límites, incluso al mismo Ser de Dios, y *hacerlos existir así en el acto de su propio ser o existir, como otros o distintos de sí*, como objetos, sin mezcla alguna con el ser propio o del sujeto.

Esta riqueza de ser y del acto inteligente se presenta como algo enteramente opuesto al carácter restrictivo y pasivo del ser material, limitado y encerrado en su propio ser. El acto de entender se constituye, por el contrario, por una *riqueza de ser o existir o de acto, que no lo limita a sí, sino que lo amplía y brinda a otros seres* —en su realidad propia y tal cual son, distintos del ser del sujeto—, *los llega a hacer existir por la existencia de su acto*, en su inmanencia consciente, como objetos o seres realmente distintos del propio.

5. — *El ámbito infinito del conocimiento intelectual.*

Esta espiritualidad o inmaterialidad perfecta rompe todas las limitaciones de la materia y abre la inteligencia al objeto o verdad infinita.

El que la inteligencia esté especificada por el *ser en cuanto ser*, hace que ella sea capaz de aprehender todos los seres, sin limitación

alguna: todo lo que existe o puede existir, sin excluir el mismo Ser infinito de Dios; *ella es capaz de captar todo ser y hacerlo existir en la inmanencia consciente de su acto*, intencionalmente, *tal cual él es en sí mismo* —al menos bajo algunas de sus notas o aspectos— y como *distinto del propio*.

El entendimiento es “ el lugar de las formas” o esencias, dice Aristóteles; es *el en donde* se citan y tienen cabida todos los seres, sin identificarse ni confundirse realmente con él.

Precisamente esta liberación o superación de toda limitación en la aprehensión de los objetos o seres distintos del propio, es la prueba que da Santo Tomás de la *espiritualidad de la inteligencia* y también de la espiritualidad del principio permanente, que la sustenta y obra por ella, que es *el alma*. Si la inteligencia en su ser y obrar dependiera de un órgano material, estaría limitada y coartada por él a su manera de obrar sobre un determinado objeto, tal como acontece con el conocimiento sensitivo, limitado por un órgano, cuyo objeto es lo *coloreado*, *lo extenso*, *lo sonoro*, *etc.*, según los órganos correspondientes de los sentidos.

La superación de toda limitación objetiva en el acto de la inteligencia es fruto de la independencia de toda materia en su ser y en su actuar, brevemente, está causada por la *espiritualidad*.

Si la aprehensión de un ser *objetivo u otro en cuanto otro* es fruto de la inmaterialidad, la posibilidad de aprehender *todo ser en su gama infinita* es el fruto de la superación o independencia total de la materia: *es el fruto de la espiritualidad*.

Esta misma espiritualidad del acto, y del propio sujeto que la causa, hace que tanto el *sujeto* esté en acto o capacidad de entender, como también el objeto esté en acto o capacidad de ser entendido. Ninguna materia o limitación —potencia pasiva, en términos tomistas— impide su conocimiento en acto y su cognoscibilidad en acto de ser entendido.

Y tal doble actualidad o liberación de toda materia del sujeto como cognoscente y del sujeto como objeto capaz de ser entendido *fundan la conciencia o aprehensión formal o expresa de su propio sujeto como objeto del acto cognoscente. Sólo el ser espiritual es capaz de conocerse a sí mismo, de tener conciencia de sí*. Ningún ser material puede captarse a sí mismo íntegra o plenamente ni consciente ni inconscientemente.

En la raíz de la conciencia está la espiritualidad del sujeto, que precisamente por ser espiritual está en acto de conocer y en acto de ser conocido en su propio acto. Por eso, este hecho de la conciencia o aprehensión de sí expresa y formalmente es por sí mismo una de las

pruebas más eficaces y evidentes de la espiritualidad de la inteligencia y de su acto, y también del sujeto permanente, que la causa y da unidad a todos los actos de la misma: *el alma*.

6. — *Ser y Entender identificados en el Acto puro de Dios.*

El acto de la inteligencia, enteramente inmaterial o espiritual, no se identifica con el acto de ser permanente o *forma substancial* —el alma—, es decir, es un acto que debe pasar de la potencia al acto cada vez que se realiza. La espiritualidad le confiere la actualidad remota —“en acto primero”, en el lenguaje tomista— o disponibilidad para hacer aprehendente —sujeto— y aprehendido —objeto—, pero no el acto formal segundo de entender.

Además, el ser del objeto, que intencionalmente está presente y se identifica con el acto inteligente del sujeto, no se identifica realmente con él. El acto espiritual inteligente puede llegar a identificarse con todas las cosas que realmente no es, *pero sólo intencionalmente*, puesto que es esencialmente finito.

Vale decir que, a pesar de su espiritualidad, sobre el acto de la inteligencia humana recaen dos limitaciones: el no estar identificado con el acto de su ser permanente —con su forma substancial o alma— y tener que ser causado en cada intelección; y en segundo lugar, el que no se identifica realmente con los objetos conocidos, con los que sólo se identifica intencionalmente.

La razón de esta doble limitación radica en que el acto de la inteligencia y aún su acto permanente que lo causa —la *forma substancial o acto esencial*, que es *el alma*— *no es su acto de ser, su esencia no se identifica con su acto de ser o existir*. Por eso, su acto de ser o existir está *limitado* por su esencia —su potencia—, con la que no se identifica, por esa misma razón, y es también *contingente*, puede o no realizarse frente a cada objeto con un nuevo acto segundo, por el que formalmente entiende, *pero no es un acto segundo, o existente de un modo permanente: llega a tener, pero no es el acto de entender, porque no es el acto de existir*.

En otros términos, el acto de la inteligencia humana, si bien está exento de toda potencia o materia y, por eso, está en acto para entender y entenderse a sí mismo en acto primero o remoto, no está libre de toda potencia o limitación, como todo ser y actividad creada: su esencia realmente no es su acto de ser o existir, más aún, la esencia actúa como potencia que limita y hace contingente al acto de existir. Esto acontece no sólo en el ser substancial permanente del hombre, sino también en su actividad.

Esta potencia de la esencia es la que hace que el acto de la inteligencia deba pasar siempre de la potencia al acto; puesto *que la esencia de ese acto no es acto de existir*. Y esto no es sólo una verdad de experiencia, sino también *apriori*: no podría ser de otro modo, ya que si la esencia del acto de entender —y cualquier esencia— se identificase con su acto de ser o existir, sería el Acto de Ser o Existir y, por eso mismo, el Acto necesario e infinito, el Acto puro de Dios. *Únicamente en Dios la esencia es la existencia o acto de ser*.

Por la misma razón el entender humano es un acto de ser *limitado por la esencia que lo constituye tal y*, por eso, es realmente distinto de los otros seres, con los cuales sólo puede identificarse intencionalmente: *tenerlos presentes en su acto* —en virtud de la riqueza de su espiritualidad o liberación de toda potencia material—, pero *no realmente*. Para identificarse realmente con ellos tendría que ser infinito y, para ello, identificarse con el Acto puro de Existir o Ser.

En el Acto puro de Existir de Dios, libre no sólo de toda potencia material, sino también de toda potencia —aun de la esencia distinta de su existencia— *todo está en Acto puro*, necesario e infinito —en acto segundo, no primero o remoto— y, por la misma razón, *está en Acto de Entender*, no llega a entender: *es el Acto de Entender*.

Y, por la misma razón, *el Ser o Verdad en Acto* es acto de ser entendido y, finalmente, siempre por la misma razón, *el Acto de Entender y el Acto de Ser en Dios son realmente idénticos*, y su *Acto puro e infinito comprende el Acto infinito de Entender y el Acto infinito de Ser o Verdad entendida*. Dios *está en Acto* — en el único Acto de su Ser— *de entender y de Ser Entendido*.

El Ser infinito de Dios se identifica e incluye todo ser: ya formalmente o como tal las perfecciones puras o transcendentales: Verdad, Bondad, Belleza, Unidad, Inteligencia y Amor, ya eminentemente o sin su esencial imperfección, las perfecciones imperfectas o predicamentos. De aquí que Dios en su Acto, puro infinito de Entender su Ser infinito, entienda en acto todas las cosas, *porque se identifica con ellas ya formalmente ya eminentemente*. . (El panteísmo ha identificado falsamente todas las perfecciones, aun las imperfectas, formalmente con Dios: de ese modo Dios se identificaría realmente con el mundo y la finitud y la contingencia estarían realmente en Dios, lo cual es absurdo) *Sólo en Dios el Entender está siempre en Acto y su Ser o Verdad también está en Acto de Ser Entendido y, por eso también sólo en Dios el Acto de Entender se identifica realmente con el Acto de Ser o Verdad*.

Aristóteles llegó a ver esta verdad fundamental de la Metafísica, cuando definió a Dios como: *“la Intelección —Acto de Entender— de la propia Intelección”*.

7. — *Los pasos de la inteligencia en la de-velación del ser.*

El primer contacto con la realidad se verifica a través de la intuición de los sentidos externos. Estos aprehenden inmediatamente —sin intermediarios o imágenes— la realidad externa en uno de sus aspectos fenoménicos: “*esto coloreado*”, “*esto sonoro*”, etc.

Luego los sentidos internos —la imaginación, la memoria, el sentido común y la cogitativa o sentido instintivo— reproducen o elaboran nuevos conocimientos con esos *datos inmediatos* de la sensación exterior, sin trascenderlos o lograr un nuevo objeto formal propio, como acaece, según veremos más abajo, con la inteligencia. Pero los sentidos no aprehenden el *ser formalmente tal*, sino *sólo materialmente* —presente en el dato, sin estar de-velado por la sensación.

A la inteligencia está reservada *la de-velación y la aprehensión del ser como tal*, a través del dato sensitivo. El primer acto de la inteligencia, en el que se manifiesta el ser, es el *concepto*. En él, como *acto subjetivo*, se hace presente intencionalmente el *ser del objeto*, como tal.

Esta presencia del *ser del objeto* en el *ser del acto del sujeto*, constituye el *concepto objetivo*, que no es sino *el mismo ser del objeto* intencional o inmaterialmente —cfr. N^o 3—. Pero el *concepto objetivo no es intuitivo*, no aprehende la realidad concreta existente, tal cual ella es, sino sólo de un modo abstractivo: aprehende un aspecto tan sólo del ser objetivo, con prescindencia de los otros aspectos y de la existencia misma de la realidad.

De aquí que la objetividad del ser conocido en el concepto es *mínima*: *porque*, al prescindir o dejar de lado la *existencia de la realidad concreta*, el *modo* como tales notas esenciales objetivas están aprehendidas en el concepto resulta *abstracto*.

Únicamente *en las notas aprehendidas* y presentes en el concepto, se identifica éste con la realidad, pero no en el *modo* como ellas existen en dicho concepto —*modo abstracto y universal*— opuesto al de la realidad —*modo concreto individual*—. Por eso cuando un concepto objetivo —las notas del objeto presentes en él— se atribuyen a una realidad, en el juicio, la identidad entre dicho concepto objetivo y la realidad es sólo de estas notas esenciales, pero no del modo que ellas existen en la mente y en la realidad. Así cuando se afirma que Juan es hombre, la identidad entre el concepto objetivo de hombre y de Juan se refiere solamente a las notas esenciales de hombre o animal racional, pero no al modo como existen en la mente —*hombre abstracto* o prescindente de la realidad existente individual— y en la realidad —*el hombre concreto* y existente como es Juan.

No es propósito de este trabajo la exposición psicológica minuciosa de cómo se pasa de la realidad individual de los datos sensitivos

al ser *abstracto del concepto* ¹. Lo que conviene poner en claro aquí es que el concepto o aspecto abstracto del ser no basta para conocer. Nada conoceríamos por puros conceptos, tales como hombre, animal, mesa, etc.

El concepto cumple con su misión cognoscitiva de aprehensión del ser o verdad trascendente o distinta del propio acto del sujeto, cuando es integrado en la realidad, de la que fue abstraído, mediante el *juicio*. Así cuando digo: "Juan es hombre" o también: "el hombre es animal racional". Porque, al ser devuelto el ser del objeto a la realidad, ésta es aprehendida por la inteligencia formalmente como tal ser objetivo o como tal concepto objetivo. Así como cuando el entendimiento afirma: el "hombre es animal", está afirmando: "conozco o aprehendo que la nota o concepto objetivo de *animal se identifica realmente con el hombre*".

Luego, en una tercera operación, el *raciocinio*, la inteligencia, desde un ser conocido penetra y llega hasta sus causas intrínsecas y extrínsecas, que lo determinan y dan razón de su esencia y existencia.

De este modo, siempre insertada en el *ser trascendente*, en el *ser del objeto* que se ilumina y determina con su verdad, la *inteligencia va de-velando y enriqueciéndose con la posesión del ser*, paso a paso, en extensión y profundidad, *hasta llegar al Ser de Dios, el Acto puro e infinito de Ser, Causa primera y Fin último de todo otro ser*.

El *concepto* se integra en el *juicio* para cumplir su misión de conocer; y a su vez el *raciocinio termina siempre en una conclusión o juicio*.

El *juicio* es, pues, la operación fundamental de la inteligencia humana, ya que sólo en él ésta llega a *de-velar y a aprehender lo que la realidad realmente es* —al menos, bajo alguno de sus aspectos— o, en otros términos, *su verdad*.

Por medio de la integración del concepto en la realidad o en otros conceptos —conocimiento abstracto, vg. de las matemáticas— en el *juicio*; y de varios juicios en un *raciocinio*, que termina en otro juicio o conclusión, la inteligencia va avanzando en *la penetración de-velante o iluminante de la verdad o ser trascendente hasta llegar a la Fuente misma de todo ser y verdad, a la Luz misma de la Verdad o Ser en sí de Dios*.

8. — *La verdad divina, Fin último y Meta definitiva de la inteligencia humana.*

El objeto formal de la inteligencia —de toda inteligencia: humana, angélica y divina— es el *ser*. Pero la inteligencia humana alcanza este

¹ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. XIX, EDUCA, Bs. As., 1975.

objeto formal inicial y primeramente en las *cosas materiales* a través de los *datos* de los sentidos, en los cuales lo aprehende por *abstracción* o prescindencia de las notas materiales concretas, que son precisamente las que individualizan al mismo.

Por eso, el objeto *formal propio* de la inteligencia humana —inteligencia de un alma espiritual encarnada o unida substancialmente al cuerpo— es el *ser de las cosas materiales*, la *quidditas rei materialis*. Así como la inteligencia es *espiritual*, pero de un *alma unida a la materia*, así también, proporcionalmente a ella, su objeto formal es lo *inmaterial* —el ser— *de las cosas materiales*. Por eso, lo primero y lo que mejor conoce la inteligencia humana es el *ser de las cosas materiales*.

Y sólo desde ese ser y siempre con su peso, podrá remontarse a sectores cada vez más elevados del ser: a las formas o almas vivientes y conscientes animales, al alma misma espiritual, hasta alcanzar el Ser o Acto puro mismo de Dios

Porque si el *objeto formal propio* de la inteligencia humana en su condición carnal es el *ser de las cosas materiales*, sin embargo, la Meta suprema y el Fin último que la inspira y la mueve en todos sus pasos, desde el comienzo, y al que esencialmente tiende, es *el ser o verdad en sí*, que sólo el *Ser o Verdad infinita de Dios* puede realizar.

El *ser o verdad en sí* es el objeto que especifica y mueve a la inteligencia, y que sólo el *Ser o Verdad de Dios* pueden colmar. Por eso, cualquier ser o verdad finita puede ser objeto de la inteligencia, porque participa de esa verdad en sí. Pero a la vez ningún ser o verdad finita puede saciar su sed de verdad precisamente porque ella está esencialmente hecha y ordenada al Fin o Verdad infinita bajo la razón formal de ser o verdad en sí.

Esta finalidad trascendente y divina de la inteligencia explica por qué ningún hombre, aun el más sabio, nunca está contento con la verdad alcanzada y por qué una vez de-velada y aprehendida una verdad finita, vuelva la inteligencia a insistir en esa búsqueda incesante y sin descanso de la verdad en sí, que trasciende cualquier verdad finita.

B. — *La Libertad, segunda nota esencial de la Persona.*

9. — *La esencia de la libertad.*

Frente al determinismo causal, que rige todo el ámbito del ser material, el animal inclusive, mediante las leyes naturales (cfr. I), sólo la persona, por su espíritu, es dueña de sus actos y, a través de ellos, del mundo, mediante *su libertad*.

La libertad es el poder que la voluntad o apetito espiritual de la persona posee sobre sus propios actos. Frente a un determinado objeto o bien, la voluntad puede quererlo o no o querer otro bien. Posee en su poder la determinación de su acto y, por él, sobre los distintos bienes. Al contrario de la *indiferencia pasiva* de los seres materiales para recibir una u otra determinación, para ser movidos o causados por otro ser, la libertad es una *indiferencia activa*, es el dominio sobre su propia actividad: el poder hacer o no un acto determinado e incluso hacer otro y aun con un objeto o bien contrario al primero.

La actividad de los seres materiales está canalizada por un determinado cauce, no puede salirse de él. En cambio, la voluntad libre tiene la posibilidad de hacer diversos actos. Vale decir, que no sólo es una indiferencia activa, sino además *rica*, que implica el poder activo en diferentes direcciones objetivas.

La indiferencia o dominio sobre el propio acto no quiere decir tampoco que, frente a los distintos objetos o bienes la voluntad se encuentre de una manera equidistante ante ellos. Es evidente que puede estar más atraída a uno que a otro, frente a los bienes materiales sobre todo, ante los cuales la sensibilidad puede estar poderosamente inclinada. La indiferencia de la voluntad frente a los distintos bienes y, cualquiera sean sus atracciones o repulsiones naturales frente a ellos, consiste en el poder de decisión sobre sus actos, el poder optar por uno u otro, aunque esta decisión le cueste.

Tal poder o dominio activo de la voluntad libre sobre sus propios actos, el poder optar por uno u otro o abstenerse de ellos, constituye el *acto de elección*.

10. — *La espiritualidad, fundamento y causa de la libertad.*

El hecho de que los seres materiales no poseen libertad es ya un argumento de que la libertad únicamente aparece con la liberación de toda materia, o sea, como *un fruto del espíritu*.

Pero se puede demostrar también directamente que la libertad tiene su raíz y fundamento en la actividad intelectual y que, por ende, como ella, también la libertad es *efecto del espíritu*.

En efecto, la libertad se funda en el juicio de *indiferencia de la inteligencia*. La inteligencia está ordenada al ser o verdad en cuanto tal, posee un objeto infinito y, por eso mismo es independiente de todo órgano que la determinaría a un ámbito limitado objetivo. Esta amplitud infinita de su objeto no se puede lograr, pues, sin la independencia de todo órgano material, es decir, *sin la espiritualidad* (cfr. n. 4).

Y precisamente porque está hecha para el ser o verdad infinita, conoce también *el bien sin límites*, ya que el bien no es sino *el mismo*

ser en cuanto apetecible. Por eso, la voluntad tiene como objeto formal que la *especifica el bien en cuanto bien*, sin límites, o sea, la *felicidad*, que sólo el *Bien infinito puede realizar*. Por eso, la voluntad es un apetito natural del Bien infinito de Dios. A través del deseo natural de felicidad.

Y porque está hecha para este Bien infinito, frente a cualquier bien finito —o al mismo Bien infinito finita o imperfectamente conocido, como acaece con Dios en la presente vida— *puede apetecerlo*, porque participa de aquel Bien, pero puede también *no apetecerlo o apetecer otro bien*, porque ninguno de ellos es el Bien ni se adecua con él ni, consiguientemente, llena la capacidad de Bien infinito de la voluntad.

La libertad se funda inmediatamente en este juicio de *indiferencia* frente a cualquier bien finito —o al Bien infinito finitamente aprehendido— de la inteligencia, que presenta así este bien como apetecible y a la vez como no apetecible, y funda así la *indiferencia activa o capacidad de elección de la voluntad*.

11. - *El ámbito de la libertad*.

El dominio de la libertad es ante todo sobre sus propios actos, sobre los actos internos de la voluntad: *poder querer o no o querer otra cosa*. Mientras no haya una perturbación anormal, el hombre posee esta libertad esencial. A través de estos actos, libres por sí mismos, el dominio de la libertad se extiende a los actos de su propio cuerpo y facultades inferiores y, a través de ella, sobre el mundo material.

La libertad —y la consiguiente responsabilidad— se extiende hasta donde el cuerpo y los sentidos están sujetos a su mandato. Así se es libre para caminar o estar sentado, para actuar con las manos e incluso con instrumentos sobre las cosas. En cambio, no hay libertad para actos, para los que el cuerpo no está dotado, por más que la voluntad se lo mande: vg. para volar o para caminar sobre el aire. Tampoco hay libertad cuando, al caer sin querer, daño algún objeto. Porque tal acto está desvinculado del mandato de la voluntad. Por eso, ante tales hechos, decimos: “lo hice *sin querer*”, sin voluntad libre. Lo mismo acaecería con un preso, cuya libertad no puede ejercerse para salir y caminar fuera de la cárcel.

A través de los instrumentos y otros medios, que el hombre elabora y va perfeccionando unos a otros, cada vez más acabados y eficientes —desde la palanca simple hasta los medios más poderosos actuales, como el cohete que va a la luna— el dominio de la libertad se extiende cada vez más. Esto se ve especialmente en el *ámbito de la técnica*, donde la libertad humana alcanza cada vez más extensos y más ricos dominios.

También con su actividad libre el hombre puede transformar las cosas materiales para hacerlas más bellas: *tal la actividad artística.*

En un orden espiritual superior, el hombre *se puede ir adueñando cada vez más de su propia libertad*, la puede ir dominando y encauzándola hacia el bien específico moral, *mediante la creación de los hábitos buenos o virtudes.* Un hombre bueno virtuoso es el que ha dominado su propia libertad frente a las atracciones o repulsiones sensibles y frente al egoísmo, para encauzarla de un modo habitual a su verdadero bien humano.

Mediante su libertad puede adueñarse también de su actividad intelectual, acrecentándola, no sólo con la aprehensión de nuevas verdades, sino también y sobre todo con *la creación de los hábitos y virtudes intelectuales*, que facilitan el buen uso de la razón para no desviarse por el error y dirigirse de un modo estable hacia la verdad.

Por la libertad el hombre se adueña de su actividad y, mediante ella, de su ser, y también de las cosas exteriores para hacerlas servir a sus propósitos.

El ser y la actividad humanas con su Fin trascendente divino y con su destino temporal y eterno, están en las manos y el dominio del hombre por la libertad.

En cambio, frente al bien sin límites, el *bonum in communi* o *felicidad*, abstractamente aprehendida, la voluntad no es libre en cuanto a *tal objeto*, que la especifica. *Nada puede querer sino bajo la noción del bien* y, en tal sentido, *está necesitada* a querer bajo la formalidad de bien o felicidad, cualquiera que sea el bien concreto que libremente elija.

Pero esta *necesidad objetiva*, no afecta al *acto*, que permanece libre. Porque aun el no hacer el acto de querer la felicidad o bien en sí, el descansar de todo acto y abstenerse de él, puede presentarse como bien y puede ser elegido libremente. La necesidad, por consiguiente, *en* cuando al bien en sí es sólo de *especificación u objetiva*, pero *no necesidad del acto*, de querer tal bien.

12. — *El mundo creado por el espíritu: por la inteligencia y la libertad: la cultura.*

Con su espíritu inteligente y libre el hombre *es, posee un ser* substancial permanente: pero a la vez, solamente *él* es capaz de transformar las cosas y capaz de transformarse a sí mismo: capaz de *hacerse* y de hacer *nuevas cosas.* *Está abierto a una creación suya propia*, que es la *cultura.* Por ella, mediante la actividad inteligente proyecta y por su libertad realiza y *acrecienta el ser o bien de las cosas y en sí mismo.*

Mediante la libertad, informada por el juicio de la inteligencia, es decir, mediante el "*imperio*" o mandato, el hombre se adueña más y más del mundo, de su propia actividad espiritual, tanto de su libertad como de su inteligencia, para transformarse y acrecentarse por su bien o perfección y acrecentar el bien de las cosas materiales en relación con él.

Mediante la consecución o realización de los bienes o valores —según que ellos existen o haya que hacerlos existir— la **voluntad** libre bajo la dirección intelectual, *va acrecentando el ser o bien de las cosas y el ser o bien propio del hombre* y, con esta transformación, va creando un nuevo mundo, el *mundo propio y específicamente humano, que es la cultura o humanismo*.

Sobre el mundo material, mediante la realización de los valores de *utilidad y de belleza*, con su actividad *técnica artística*, respectivamente la actividad libre, traspasada por la luz de la inteligencia, *crea nuevos objetos útiles y bellos*, aumenta el mundo de la cultura o penetración del espíritu humano en las cosas, mediante la realización de los valores objetivos. La realidad material es transformada por éstos e impregnada, a través de ellos, del espíritu humano. *La cultura técnica y artística es la penetración del espíritu del hombre que va encarnando en ellas sus bienes útiles o bellos*.

De un modo análogo, mediante la realización o actualización de los valores morales, la libertad, informada por el juicio de la inteligencia, transforma en el bien su propia voluntad: la *hace más buena* con los hábitos o virtudes morales, que de un modo permanente la ordenan a su bien específico y, en definitiva, al Bien o Fin trascendente divino.

Y a su vez mediante la realización de los valores de ordenamiento de la inteligencia, crea en ella los hábitos o virtudes, que de un *modo permanente la encauzan al logro de la verdad*.

También en estos dos sectores de la cultura, en que el sujeto de la misma es la actividad espiritual de la voluntad y de la inteligencia, tal obra se realiza mediante la penetración del espíritu inteligente y libre que transforma estas actividades con su bien propio y las perfecciona o acrecienta en su ser mediante la realización de los valores correspondientes.

Para que este enriquecimiento del ser material y del ser humano, realizado por la inteligencia y la libertad conjuntamente, sea realmente el mundo propio de la persona humana, que es la cultura o humanismo, *el mismo debe ser llevado a cabo de un modo jerárquico*, de acuerdo a la propia jerarquía de los seres perfeccionados o humanizados y de acuerdo a los valores correspondientes. Así los entes culturales de la técnica y del arte deben someterse y servir al perfeccionamiento del

hombre y a su actividad moral o humana, a la cual están esencialmente ordenados.

Y a su vez la cultura moral debe subordinarse a la intelectual, ya que por ésta el hombre alcanza la *posesión* del Bien infinito, como Verdad. En efecto, la voluntad y la actividad moral, que la perfecciona, apetecen, o gozan del bien, según que él esté ausente o presente. Pero la voluntad no aprehende el bien. *Tal aprehensión del bien y, concretamente del Bien infinito, está reservada al acto de la inteligencia*, que ocupa así, con su cultura o perfeccionamiento propio, la cima del espíritu.

En síntesis, la cultura del *hacer —técnica y arte—* se subordina a la cultura del *obrar* de la voluntad —*moral, derecho, etc.*—; y ésta a su vez a la *cultura de la inteligencia*, lograda por los hábitos intelectuales que la ordenan de una manera permanente a la verdad.

Sin este orden jerárquico de los distintos sectores de la actividad espiritual, en busca de la realización o consecución de los valores que perfeccionan o acrecientan el bien de las cosas en el propio hombre, *no hay cultura*, ya que tales bienes, logrados de tal forma, quedan desarticulados de su finalidad última, que es el bien o perfeccionamiento del hombre en orden a la posesión definitiva del Ultimo Fin o Bien trascendente divino.

13. —*El dominio indispensable de la moral sobre la técnica.*

Mediante la técnica y la economía, el hombre por su espíritu se ha ido adueñando y apoderando cada vez más del mundo material, Ha ido descubriendo y ejerciendo su dominio sobre las riquezas y las fuerzas de la naturaleza y ha logrado así multiplicar los bienes materiales hasta tal punto que, si ellos estuvieran bien distribuidos, serían suficientes para remediar las necesidades de todos los hombres.

Pero ese mismo poder y dominio adquirido por él sobre el mundo material y sobre sus fuerzas se torna hoy sumamente peligroso. Con los bienes alcanzados, mediante la técnica y la economía, el hombre, por una parte, está deteriorando y destruyendo la naturaleza y agotando sus recursos y está contribuyendo de este modo a hacer cada vez más inhabitable la tierra: y, por otra parte, estos mismos bienes acumulados por el esfuerzo inteligente y tenaz de la técnica y de la economía, constituyen una amenaza de destrucción y de muerte para el propio hombre y también para los mismos bienes acumulados durante siglos de labor creadora de cultura.

Para que los bienes de la técnica y de la economía redunden efectivamente y sirvan al bien de la persona y de la sociedad, se impone hoy más que nunca el restablecimiento y robustecimiento del orden

jerárquico de la cultura, *con la supremacía del orden moral*, bajo la dirección de la verdad y de la inteligencia, porque sólo él con la fuerza de sus normas, nutridas en la verdad, es capaz de poner tales materiales al servicio de las personas y de su ordenamiento a su último Fin divino y consiguiente perfección humana y, con él, también restablecer el dominio sobre sus propias pasiones y, mediante él, restablecer la subordinación de todos aquellos bienes materiales al bien espiritual específicamente humano.

El establecimiento efectivo del orden moral encauza la actividad libre, y con ella, toda la vida y el ser del hombre, individual y social, a sus valores y bienes específicos y en un orden jerárquico y, en definitiva, a su último Fin trascendente divino, fundamento supremo de todo ordenamiento humano o moral y, desde él de toda la cultura.

En el desorden actual del mundo, lo primero que se impone para su remedio es la *ordenación interna del propio hombre*., que su vida animal con sus pasiones estén subordinadas al bien específico espiritual del hombre, o sea, al orden moral.

No hay liberación económica o social, si no se libera primero al hombre de su desorden interior, del cual procede el desorden exterior de una técnica y economía, desvinculada del hombre, y el desorden de las injusticias, de la violencia, de los atropellos a la dignidad humana, como lo han señalado Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* y Juan Pablo II en la *Redemptor Hominis*. Como lo recuerdan estos Pontífices, y también el reciente *Documento de Puebla*, la liberación traída por Cristo es la de la Redención del hombre y de sus pecados, mediante la infusión en él de la vida de Dios, que lo restituye así a la vez y lo sana en su naturaleza y dignidad humana para, desde ella, liberarlo de las injusticias, violencias y demás males que la aquejan.

Sólo, pues, el restablecimiento y robustecimiento de la ley moral, con un efectivo acatamiento a sus formas y exigencias, dará al hombre un real y efectivo dominio, primero sobre sus pasiones y sobre toda su vida, es decir, instaurará un orden sobre el propio hombre y, desde él, logrará un orden efectivo sobre el mundo y los bienes materiales, de tal modo que todo el desarrollo técnico y económico se subordine y contribuya al bien específico del hombre, a su bondad y perfección humana, tanto personal como social.

Este perfeccionamiento humano, logrado por el acatamiento a la ley moral, está íntimamente unido al restablecimiento del derecho u orden jurídico natural, que es parte de aquella ley moral —la que se refiere a la justicia y, con ella, al orden y a la paz social— y también a la instauración del derecho y orden jurídico positivo, como *determinación* necesaria de aquél para su eficaz vigencia y, que, por eso mismo, es exigido y se funda y recibe su carácter jurídico-moral de

aquel fundamental Derecho, que, como parte de la moral, se funda, en última instancia, en la Ley eterna divina, de la que es participación y expresión, inscripta por el mismo Dios en la naturaleza humana.

De aquí que este trabajo sobre la vida espiritual de la persona, quedaría incompleto si no mencionáramos aquí la Ley moral, con sus exigencias sociales y jurídicas, mediante las cuales la persona logra su específico desarrollo y perfeccionamiento humano y, con él *el verdadero y recto dominio* sobre el mundo y sobre los bienes de la técnica, de la economía y del arte y, ante todo, sobre sí mismo; dominio que lo constituye el auténtico *señor del mundo y de su vida y de su destino*, tal como lo quiso Dios en la Creación y tal como lo restituyó Cristo con su Redención.

Por eso, y después de exponer los caracteres y la vida espiritual propia de su inteligencia y de su libertad, que constituyen a la persona *doblemente dueña de sus actos y de su ser*, debe señalarse el camino de su perfeccionamiento específicamente humano: el de la *Ley moral*, que confiere a la persona, el *tercer y supremo dominio sobre el mundo y sobre los bienes materiales de la cultura y, principalmente, sobre sí mismo*; y la ordena, con ellos, a su Fin trascendente divino, y con él, a su plena y definitiva perfección humana.

Y como a su vez sólo dentro de la sociedad familiar y política, con el consiguiente establecimiento del orden jurídico, la persona puede lograr adecuado ejercicio de su libertad y de sus derechos y auténtico señorío sobre sí y sobre el mundo, debemos mencionar también la Sociedad y el Derecho.

Podemos tener así una visión de conjunto de la actividad específica de la persona humana y del mundo propio en que ella puede desarrollarse normal y eficazmente y ejercer su señorío en busca de su plenitud humana.

III — LOS FUNDAMENTOS SUPREMOS DEL SER Y VIDA DE LA PERSONA

14 — *El dominio de la persona sobre el ser y, en definitiva, sobre el Ser infinito, a) Por la inteligencia.*

Por su espíritu y, por eso mismo, a diferencia y en oposición esencial a la materia, la persona está en posesión de un doble dominio sobre su actividad y su ser:

Por la inteligencia la persona está iluminada por la verdad del *ser trascendente* y del *ser inmanente*. No sólo conoce —como los animales con el conocimiento sensible— concretamente las cosas desde

sus datos fenoménicos, sino que traspasándolos esencialmente, llega a *de-velar y aprehender el ser en cuanto tal: sabe que las cosas son y es capaz de preguntar y des-cubrir lo que las cosas son :su esencia*

Se apodera y posiona, de un modo inmaterial o intencional, del ser trascendente de las cosas, va ampliando su dominio sobre ellas en extensión y profundidad, se va enriqueciendo con la posesión del ser o verdad de los entes mundanos. De un modo formalmente consciente está frente a las cosas. Sabe que las *cosas son* y quiere llegar a saber también *qué son*: se apodera intencionalmente de lo más íntimo de ellas, que es su ser, de su *existencia* y luego también de su *esencia*, al menos bajo alguno de sus aspectos.

A la luz de esta verdad del ser trascendente penetra e ilumina el *acto inmanente de su propio ser* y se constituye así en *ámbito luminoso de la propia conciencia* en el que se hacen presentes y son poseídos formalmente la actividad y el ser propio. El hombre no sólo *es, sabe que es*, es dueño de su *ser* —de su *existencia* y luego también de su *esencia*— por su inteligencia o conciencia. “Qué miserable es el hombre, afirma Pascal, pero el hombre sabe que es miserable, sólo él lo sabe: esa es su grandeza”.

También en este sector del ser inmanente la inteligencia va aprehendiendo su verdad en extensión y profundidad crecientes, se va enriqueciendo sin cesar con su dominio. Este estudio constituye la *Antropología*.

En el término trascendente e inmanente de este ser aprehendido, su finitud y contingencia remiten esencialmente, en última instancia ontológica, al Ser *infinito y necesario*, como fundamento y causa de todo otro ser.

De este modo, a través de la iluminación y posesión consciente de la verdad o ser trascendente e inmanente finito, la persona llega a ser iluminada por la *Verdad o Ser* infinitos de Dios, a aprehenderlo y posesionarse de El, con toda seguridad o certeza, aunque en la penumbra de los conceptos análogos.

En este momento, todas las verdades o seres aprehendidos aparecen como destellos o participaciones de esta Verdad o Ser infinito, que es por sí mismo y que, en definitiva, constituye el Fin o Meta suprema, que desde el comienzo está moviendo y llamando a la inteligencia humana a su búsqueda y posesión.

Por la inteligencia la persona es un ser espiritual finito pero hecho para la posesión intencional o inmaterial del ser infinito.

“La inteligencia o conocimiento espiritual le ha sido dado al ser finito de la persona humana como un remedio de su finitud”, dice Santo Tomás en el *De Veritate*.

15. - *El dominio de la persona sobre el ser y, en definitiva, sobre el Ser infinito. b) Por la voluntad libre.*

También a diferencia y en oposición a la materia, se constituye el apetito espiritual de la voluntad libre, el cual, bajo la luz o verdad de la inteligencia se ordena y toma posesión del *ser o bien trascendente e inmanente*.

La persona no sólo es dueña del ser trascendente e inmanente por la inteligencia, lo es también bajo la razón de *bien* por la actividad libre de la voluntad.

De un modo análogo al de la inteligencia —que le abre el camino a su objeto, que es el *ser apetecible o bien*— la voluntad libre se posesiona del bien y del ser trascendente e inmanente: busca, se posesiona y goza del *bien* de esos seres, como objeto formal de su actividad apetente.

Pero en el término de estos seres apetecibles o *bienes*, finitos y contingentes, la voluntad, —bajo la inteligencia que la ilumina y dirige sobre su objeto, el ser— toma conciencia de que el objeto definitivo que la mueve es el *Ser o Bien infinito*, por el cual, —como por su *Causa primera*— son aquellos bienes finitos; los cuales, en definitiva, no son tales sino por participación de aquel supremo y definitivo Bien. Los seres o bienes finitos, los primeros de los que la voluntad libre se adueña, en última instancia, aparecen como *mensajeros de aquel infinito Bien*, que es *Quien* —a través de estos bienes inmediatos— está llamando y despertando el apetito espiritual de la voluntad finita.

La persona es tal por su espíritu o superación total de la materia; y, en virtud de este ser espiritual que la constituye, únicamente ella es capaz de posesionarse, por la inteligencia y la voluntad, del *ser* —que es *verdad y bien*— como tal, de una manera *formal o consciente*, y, en definitiva, del *Ser* —*Verdad y Bien*— infinito y necesario, como Meta y Bien supremo de su propia actividad y ser espiritual.

Frente a los seres materiales —hasta el animal inclusive—, que son, pero *que no saben que son ni que las cosas son y mucho menos qué son las cosas*, y que tampoco son capaces de de-velar lo *que son* ellos mismos; ni pueden desear o gozar del ser trascendente o inmanente como *bien formalmente tal*; y mucho menos posesionarse del *Ser o Bien de Dios por el conocimiento y el amor*; la persona humana por su espíritu, rompe las cadenas de la materia: *su oscuridad y su determinismo*, y logra alcanzar el *cielo luminoso del ser* formalmente tal —identificado con la *verdad*, para la inteligencia, y con el *bien*, para la voluntad—, posesionarse intencional o inmaterialmente de él, en su dimensión inmanente y trascendente, hasta alcanzar la Meta

definitiva: *el Ser infinito de Dios, como Verdad y Bien de la inteligencia y de la voluntad*, respectivamente; Meta suprema o Fin último, que desde el comienzo de su actuación está moviendo a la actividad espiritual de la persona humana, a través de sus destellos o participaciones finitas de su Ser, en busca de su perfeccionamiento y plenitud ontológica por la posesión de aquel Ser infinito que es a la vez Verdad y Bien.

16. — *Los términos a quo y ad quem de la persona humana.*

A la luz de lo expuesto, podemos ver ahora que, en definitiva, *la persona es un ser finito hecho para enriquecerse o actualizarse con la posesión del Ser o Bien trascendente infinito, en el ámbito humano consciente de su actividad inteligente y libre.*

En su comienzo o *terminus a quo*, la persona humana es un *ser finito*, que si es material por su cuerpo, es también *espiritual por su inteligencia y voluntad libre y por el alma* o principio substancial permanente, que las sustenta y que actúa a través de las mismas.

Por su espíritu la persona está abierta y hecha a la posesión del ser trascendente e inmanente, mediante su actividad inteligente y libre; y, en última instancia, para la posesión del Ser infinito de Dios.

El *terminus ad quem* definitivo de esta actividad y ser de la persona es el *Ser —Verdad y Bien— infinito de Dios*. Los demás seres como participaciones o manifestaciones de aquel Ser infinito.

La persona es *alguien —ser consciente y libre— en busca esencial de Alguien* y que, a través de sus destellos o mensajeros, puede y debe encontrar y llegar a poseer la Meta definitiva de su actividad y de su ser.

Al arribo de este camino —a veces largo y penoso y no exento de peligros y desviaciones— ese yo consciente y libre de la persona —ese *alguien*— se encuentra frente a otra Persona, como otro Ser que es conciencia y libertad —con Alguien— : *la persona finita frente a la Persona infinita*. Se establece el diálogo entre dos personas, de alguien con *Alguien*, de yo con *El*, que se entabla a través del *tú* de las creaturas o seres finitos. Ese diálogo es la *Meta suprema de la actividad y ser de la persona humana*. El hombre está hecho para conversar, con inteligencia y amor, con Dios, en lo que él encuentra su actualización plena de su ser y felicidad.

Aquel espíritu excepcional que fue San Agustín, cuando, después de haber buscado azarosamente, a través de los frágiles y caducos bienes terrenos, el placer y la gloria, encuentra definitivamente el Bien infinito de Dios, por el que, aun sin saberlo, había suspirado siempre, comprende que sólo El es Quien —poseído por la inteligencia y el amor de la voluntad libre— puede responder y dar plenitud a su anhelo de verdad y de bien. Y entonces entabla el diálogo con El:

“Nos hiciste Señor, para Tí; y cómo está inquieto nuestro corazón hasta descansar en Tí” (*Conf.*, I, 1).

Diálogo que se comienza en el tiempo, pero que sólo en la eternidad alcanza toda su significación con el *encuentro inmediato y la posesión espiritual de la Verdad y del Bien infinitos, que confieren a la persona humana su plenitud y su felicidad.*

17.— *En el camino hacia la plenitud humana por la posesión del Bien infinito: la cultura.*

Abierta y en busca incesante de ese Fin divino definitivo, la persona humana, para alcanzarlo, necesita de sus intermediarios, la verdad y el bien de las cosas, que a El lo conducen, y a su vez la enriquecen a ella misma en su propia actividad y ser con su posesión.

La persona necesita transformar y perfeccionar, en primer lugar, los *seres materiales para hacerlos útiles, por la técnica, y bellos por el arte*; y, en segundo lugar, perfeccionar su propia *actividad libre con la moral, y su actividad intelectual con los hábitos* que la ordenan de un modo eficiente a la verdad.

Los bienes finitos y los que la persona humana logra en las cosas y en sí misma por esta *actividad cultural, son los jalones de su marcha ascendente hacia su Meta definitiva.* En la búsqueda de este Bien infinito va realizando los valores o bienes finitos, con que se enriquece, como otros tantos pasos que la aproximan a El.

Los bienes de la técnica y del arte y de las virtudes morales e intelectuales, con el consiguiente enriquecimiento de la persona humana, *son los hitos que la actividad espiritual de la persona va logrando en la búsqueda incesante de su Bien infinito.*

Con la posesión definitiva del Bien divino, en la vida inmortal del alma de la persona, *todos esos bienes de la cultura y la cultura misma en sus múltiples y ricas manifestaciones, aparecen como temporales y efímeras*, cuya misión es preparar y acercar a la persona a la posesión de aquel término definitivo de su actividad que es Dios.

Tal la *grandeza y la miseria de la cultura*: la grandeza, porque con el logro de sus bienes colabora con la persona para conducirla a su Fin divino. Su *miseria*, porque con la consecución de ese Bien infinito que actualiza plena y eternamente a la persona, ella se detiene y termina su misión en el tiempo, como un *medio*, cuyo *fin* ha sido alcanzado.

OCTAVIO N. DERISI

ORDO ET MYSTERIUM *

REFLEXIONES SOBRE LA PRIMACIA DE LA CONTEMPLACION Y SUS PRESUPUESTOS

A — 1 — Josef Pieper puso como título a la parte filosófica de su *Thomas Brevier* dos palabras: “Ordo et Mysterium”, que resumen muy adecuadamente el espíritu de toda la cosmovisión del Aquinate.

2 — Si, en cambio, buscamos las voces “orden” y “misterio” en el *Hegel-Lexikon* de H. GLOCKNER, las buscaremos inútilmente. No figuran en la especulación dialéctica hegeliana. Quizás no será exagerado decir que esta ausencia define profundamente el pensamiento en cuestión.

3 — Lo esencial de la dialéctica hegeliana lo expresa con sencillez F. Fichte en *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*: “La tesis de la racionalidad (= dianoicidad, no logicidad; obs. nuestra) de todo lo real, se resuelve, según las reglas de la dialéctica hegeliana en esta otra: *todo lo que existe merece morir*”.

4 — El historiador vienés Friedrich Herr expresó este rasgo fundamental del hegelismo con la expresión: “Die Kunst des Sterbens — Ars moriendi”. La filosofía dialéctica hegeliana no es sino un *arte de perecer del ente finito*. (F. HERR, *Hegel*, Fischer, Frankfurt, 1955, pág. 33).

5 — En esto consiste, según las palabras del mismo Hegel, la esencia del idealismo: “El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que esto: *no reconocer lo finito como verdadero existente*” (*La Lógica*, Ed. Mondolfo, pág. 136). Este es el acceso ontológico para comprender el idealismo; el acceso gnoseológico habitual —frecuente

* Comunicación presentada en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, realizado en Embalse (Córdoba), Argentina, del 21 al 28 de octubre de 1979.

en la literatura neoescolástica— que ve en el idealismo ante todo la negación de la realidad independiente de la conciencia, no permite llegar al núcleo mismo de esta corriente filosófica.

6 — El “ente particular” no es, según esta orientación, “ente” particular, sino simplemente una “particularización” del todo, del género, de la universalidad, o lo que es lo mismo, del espíritu. La esencia de lo particular no es particular, sino lo universal, que se hace valer haciendo estallar los límites del “ente particular”. Enseña Hegel: “La relativa falta de independencia del objeto se manifiesta en que *su individualidad no tiene capacidad para lo comunicado*, y por consiguiente estalla por causa de aquél”. (*Ob. cit.*, pág. 634). Porque lo que se comunicó a lo individual es la universalidad, y ésta no puede caber en lo individual. Entonces, p. e.: si se trata del objeto individual biológico, por obra de la universalidad inmanente “muere la inmediación de la individualidad viviente; la muerte de esta vida es el surgir del espíritu” (*Ob. cit.*, pág. 632). Es decir, el *surgir del espíritu* equivale al triunfo del género sobre lo individual, porque pereciendo lo particular se impone la universalidad que es espíritu.

7 — Así pensaba también A. Schopenhauer, que se movía —a pesar de todas las polémicas con Hegel— en el mismo cauce de la filosofía del “Gattungswesen” (ser genérico): “La muerte es el instante que *nos libra de la forma especial de una individualidad que no es esencia de nuestro ser; que es más bien una especie de aberración*; nuestra verdadera libertad original nos es devuelta, y este instante puede ser considerado... como el de una *restitutio ad integrum*”. Es decir al “Gattungswesen”. (V. *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Ateneo, pág. 564).

8 — Así piensa también el viejo y el nuevo marxismo. G. Lukács dice en su obra más representativa *Geschichte und Klassenbewusstsein*: “El método dialéctico es el predominio metodológico de la totalidad sobre los momentos particulares” (pág. 27). “El método dialéctico de Marx mira al conocimiento de la sociedad como totalidad. Para el marxismo no hay entonces en último análisis una ciencia jurídica, una economía política, una historia, etc. autónomas; hay una sola ciencia, histórica y dialéctica, única y unitaria del desarrollo de la sociedad como totalidad ... totalidad tanto como objeto puesto como sujeto ponente” (pág. 41).

9 — En este horizonte no cabría la tesis de Dionisio Areopagita que expresa de manera sencilla la ontología del ser particular: “Y (Dios) fortalece (*dynamoî*) lo que es unido para una amistad recí-

proca y comunión, y lo que es discreto (= distinto) para que sea singular, según su propia razón y definición, e inconfuso e impromiscuo. Y los órdenes de toda cosa y las direcciones salva (dia-sódsei = *dis-salva* y *per-salva*) para el bien propio". (*De div. nom.* 337).

10 — Precisamente la consistencia del ser particular (= de la creatura) hace posible el orden en el universo y en la historia. Santo Tomás comentando el pasaje de Dionisio afirma: "...divina virtus conservat cuiuslibet rei ordines, secundum quos res ad invicem ordinantur et iterum dirigit unumquodque in ordine ad finem quod est *proprium bonum rei*." Sin esto no es posible hablar del orden del mundo. Y Hegel no habla. La filosofía del "Gattungswesen" con su necesaria "*dianoicidad*" desemboca, a su vez, necesariamente en una "*philosophia confusions et promiscuitatis*." ¿Qué otro sentido profundo pueden tener las terribles páginas de la *Fenomenología del Espíritu* sobre "la confusión clara ante sí misma" que es el punto de llegada de la reflexión del espíritu sobre sí mismo? (Ed. Fondo de Cult. Ec., págs. 308-310).

11 — Donde el ser particular carece de consistencia, donde todo es dialéctica, es decir no-orden, no es posible apoyar la simple mirada contemplativa sobre nada. La contemplación se hace imposible, y si se insiste en ella, la insistencia se hace antinatural y absurda, puesto que la finitud "es la categoría más obstinada del intelecto" y "la finitud es la negación como *fijada en sí*" (*La Lógica*, pág. 116). Sólo el pensamiento dialéctico puede acompañar la realidad, sólo la "ratio" discursiva, la "dianoia" puede escapar a las sucesivas muertes de lo finito inmediato.

12. — Se podría definir la dialéctica como pura discursividad, sin calmos puntos de partida y de llegada captados por el "intellectus". Eliminación total de la validez de aquellos principios escolásticos: "Intellectus est rationis principium ac terminus" (*Ver.* 15, 1 c) y "Ratio oritur in umbra intelligentiae" (II S., D. 3, q. 1, a. 3).

13 — Sin embargo Hegel, que es una gran cabeza metafísica, aunque errónea, no es coherente en su posición; no quiere desvalorizar totalmente el "intellectus" en favor de la "ratio", como lo hizo Kant o lo hace después Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft*. Distingue dos momentos del "intellectus": "...el intelecto en los tiempos modernos ha declinado en la estimación y ha sido considerado tan inferior a la razón" debido a "la firmeza que él confiere a las determinaciones, y con esto a las finitudes". "Lo concreto de la intuición es totalidad,

pero es totalidad sensible ... la falta de unidad de lo múltiple, en que él constituye el contenido de la intuición, no tendría que serle atribuida como un mérito y una ventaja a lo intelectual". "Sin embargo, cuando por intuición se entiende no sólo lo sensible, sino la totalidad objetiva, esta es una intuición intelectual, es decir, no tiene como objeto el ser determinado en su existencia exterior, sino lo que en él es realidad y verdad imperecederas." (*La Lógica*, págs. 539-540).

14 — Por eso mismo Hegel no es insensible al *sentido del ser particular*. Compárese el siguiente pasaje sobre la *medida*: "La medida es sin duda una manera y un modo exterior, un más o menos, pero que al mismo tiempo es una determinación reflejada en sí, no sólo indiferente y exterior, sino existente *en sí* misma. De este modo es la *concreta verdad del ser*; en la medida, por ende, los pueblos veneraron algo inviolable y sagrado" (*ob. cit.*, pág. 287).

15 — O este otro pasaje de neto sabor participacionista: "La más alta madurez y el grado más alto que cualquier cosa puede alcanzar son aquellos en que empieza su ocaso. La firmeza de la determinación, donde el intelecto parece quebrarse, es decir la forma de lo imperecedero, es la universalidad que se refiere a sí. Pero ésta pertenece en propiedad al concepto; y por consiguiente en ella se halla expresada la *resolución* de lo finito, y se halla en *infinita proximidad*" (*ob. cit.*, pág. 540).

16 — La batalla por la metafísica es su gran batalla. El prefacio a la primera edición de *La Lógica* de 1812 es un programa de restauración metafísica dentro del marco de la autoconciencia del espíritu, es decir dentro del enfoque inmanentista: "Si es asombroso que, por ejemplo, hayan llegado a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica y que el espíritu que se ocupaba de su esencia pura, ya no tenga existencia real en él."

17 — Hegel quiere hacer a toda costa la metafísica y con esto rehabilitar la primacía de la contemplación y también del "intellectus". Pero esto en la pura discursividad dialéctica no va. Lo ha demostrado Marx, cuya filosofía de la praxis no representa ruptura con Hegel, sino su "inveramento", según dicen los italianos, es decir una superación que es en rigor la puesta en evidencia del núcleo verdadero del pensamiento superado. Después de Marx, lo ha hecho, con mayor rigor todavía, Gentile.

18 — Este es el gran desgarramiento que atraviesa la obra de Hegel, no una contradicción dialéctica y entonces superable, sino una contradicción insuperable que demuestra que la metafísica y la primacía de la contemplación no son posibles dentro del horizonte del “Gattungswesen”. Que la primacía de la praxis es necesaria y que el profundo carácter de esta última no es tanto “obrar” cuanto “discurrir”.

19 — El fracaso de la metafísica hegeliana, enseña, con un potencial instructivo enorme, dónde están las auténticas posibilidades de hacer la metafísica.

B — 1 — Pero tampoco hay *misterio*. La filosofía del “Gattungswesen” dialéctico no lo permite. Primero, el “Gattungswesen” coherentemente desarrollado no puede ser sino dialéctico: el género (la totalidad, la universalidad, el espíritu) triunfan haciendo nacer y perecer incesantemente lo particular. Segundo, el género (la totalidad, la universalidad, el espíritu) en cuanto tal, es indeterminado, vacío, libertad pura, que se expresa en sucesivas determinaciones y desdeterminaciones. No es “Esse proprium” insondable de Dios que se da en participación a las creaturas, dando así lugar al “esse proprium” de ellas. (Cfr. *Contra Gentes*, I, 26, que contiene, junto con el art. 25, la refutación “ante litteram” del núcleo mismo de la filosofía hegeliana). Aquí no hay nada de “*proprium*”. Aquí todo es aparecer y desaparecer. Más todavía, podríamos decir que la categoría del “*proprium*” es radicalmente extraña a la filosofía de Hegel.

2 — Por esto Hegel representa un poderoso antecedente metafísico de la conocida tesis de J. P. Sartre: “L’être c’est l’apparaître”. “*El ser es apariencia*” (*La Lógica*, pág. 346). “Lo que algo es, lo es, por tanto, totalmente en su exterioridad... Y dado que de este modo su contenido y su forma son en absoluto idénticos, él no consiste, en sí y por sí, en nada más que en *un extrinsecarse*.” (*Ob. cit.*, pág. 465).

3 — Esto está inscripto en la esencia misma del inmanentismo, esto es en la negación misma de la trascendencia. Lo explicó de manera muy clara un divulgador vitalista del pensamiento hegeliano, Rudolf Eucken, al hablar de la superación de los límites naturales de parte del espíritu, es decir, de la superación del “ente finito”. “Aún más revolucionaria es la tendencia a vencer toda la limitación interior de nuestra actividad; y esto porque no sufre ni un supuesto independiente de ella, ni algo extraño y oscuro dentro de ella, sino que la actividad, para posesionarse de sí misma, se fundamenta a sí misma,

y proscribire todo elemento extraño que impida una transformación en la propia vida.” (*Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens*, II, 2, a), gamma, “superación del límite”).

4 — Lo expresó el mismo Hegel que, siendo joven “Privatdozent” en Jena, penetró, junto con sus estudiantes en excursión, en una taberna de campo, y al ver las paredes repletas de botellas, fiambres y quesos, exclamó: “¡*Aquí hay todo para consumir!*” y añadió: “*Que se cumpla por medio de nosotros su destino*”. Después dio a esta exclamación una interpretación filosófica: el destino del mundo consiste en ser conocido hasta el fondo, sin residuos, en ser “consumido” por el saber absoluto. (Cfr. E. BLOCH, *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, págs. 41 y 476). Esta es también la tesis del solemne final de la *Fenomenología del Espíritu*.

5 — Nadie puede negarle a Hegel la profundidad, pero tampoco es posible negar que la profundidad no encuentra ninguna cabida en su filosofía, si se la lleva a sus naturales consecuencias. En rigor, la profundidad termina en Hegel identificándose —igual que en los neopositivistas— con la falta de claridad, de penetración, de racionalidad. Se trata de otro aspecto más de aquella grieta que atraviesa la obra de Hegel, de la cual hemos hablado arriba (A — 18).

6 — Ahora bien, es precisamente el misterio, el claro-oscuro intelectual, la inagotabilidad del ser, su “espesura” que permiten la calma contemplativa, la expansión del espíritu que va “adentro” y no se desliza “a lo largo” de las cosas.

7 — Si el “ser es apariencia” y si las cosas son “totalmente en su exterioridad”, no es posible detenerse ante ellas, la “theoría ton ónton” no es viable. Una vez agotadas, no pueden decirnos más nada. Al pasar a otro tema empieza la corrida “dianoica”, dinamismo de la “mala infinitud”: pasar de lo finito al otro finito y así adelante “usque ad infinitum”. El exacto opuesto de la contemplación: la fuga discursiva.

8 — Inútilmente Hegel insiste en la “buena infinitud” que se realiza en ver en lo finito la expresión de lo infinito. Al ser su Infinito genérico y vacío, que sólo se expresa en la exterioridad, la “mala infinitud” no puede sino prevalecer. La “buena infinitud” es posible sólo en un enfoque participacionista, es decir, creacionista.

C — 1 — Y justo en esta línea de la “buena infinitud” —para servirnos del término consagrado por Hegel— se realiza la contemplación. Nos sea permitido citar a esta altura de la reflexión a un autor espi-

ritual, Tomás de Kempis: “Si rectum cor tuum est, *tunc omnis creatura speculum vitae, et liber sanctae doctrinae est*. Non est creatura tam parva et vilis, quae Dei bonitatem non repraesentet” (II, 4, 1). Y agregar a Santo Tomás: “...creaturae, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt. Sed quod avertant a Deo, hoc est *ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur*” (I, 65, a. 1 ad 3).

2 — La mirada contemplativa no prescinde de los entes particulares, de su sentido y su valor, sino, ciñéndose a lo que de veras son y evitando caer en “cogitare ultra”, se deja medir rigurosamente por ellos, pero no se limita a ellos. El ente particular se torna “speculum vitae” y “liber sanctae doctrinae”: la creatura habla del Creador. Como dice la Constitución *Gaudium et Spes*, “en el lenguaje de las creaturas” se oye “la voz y la manifestación de Dios” (art. 36). Lo finito nos remite al Infinito. El “*proprium*” (oikeíon, ídion) de las cosas finitas nos abre el camino hacia el “*Proprium*” increado (cfr. C. G., I, 26). Creemos no falsear el pensamiento de Santo Tomás si interpretamos en el sentido mencionado su dicho: “Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur” (C. G., I, 43).

3 — “*A quien las cosas saben como son es sapiente*”, decía San Bernardo y podríamos explicitar, a quien las cosas no saben como son, es insípido y es el uso insípido de las cosas que nos cierra el acceso a Dios según la tesis de Santo Tomás que acabamos de citar. Dios crea las cosas “*aphoristicos*”, es decir *determinando y definiéndolas*, según enseñaban los Padres griegos. Y nosotros, sólo respetando el “*proprium*” de ellas, pisaremos la tierra firme y nos ubicaremos de veras “*in rerum natura*”. No hay pleno realismo sin permanente experiencia de la “buena infinitud”, sin experiencia participacionista, que evidentemente no excluye sino incluye los entes finitos, en sus verdaderos contornos. Sin esta perspectiva, el ente finito, esto es, la creatura “queda en tinieblas”. (Cfr. *Gaudium et Spes*, loc. cit.)

4 — Entonces, la primera víctima del inmanentismo es precisamente el ente finito. “Si el ser divino fuera el ser formal de todas las cosas, sería necesario resolver todo en la unidad absoluta” (C. G., I, 26). Las cosas perderían su consistencia y el ser divino su trascendencia y su “propiedad”. Lo que sucede en Hegel. Entonces no sería posible repetir la invitación de San Juan de la Cruz: “*Entremos en la espesura*”, que no vale sólo para los místicos, sino también para los metafísicos. El tema debería ser aquel otro: “*Glissez mortels, n'appuyez pas*”. No apoyarse en nada, deslizarse sobre todo. Las cosas no serían sino su exterioridad y transitoriedad.

5 — Ahora bien, *la primacía de la praxis nace en este preciso punto*. Es por su naturaleza más “dianoica” que “operativa”. Cuando Marx sostiene que el trabajo tiene un sentido sólo cuando pasa “incesantemente de la forma de inquietud (Unruhe) a la forma del ser, de la forma del movimiento a la forma de la objetividad (Gegenständlichkeit)” (*El Capital*, I, parte II, cap. V), dice una gran verdad. Pero se distancia de la línea de la rigurosa filosofía de acción, se aparta de la fugacidad del devenir para buscar cierta estabilidad y orden. Crítica esta que le podría ser hecha por ej. por Gentile o por el Marcuse de *Reason and Revolution*.

6 — Porque la verdadera praxis es siempre “cooperativa naturae”. Y en el prefijo “co” de “cooperativa” está indicado al momento contemplativo. El que coopera está atento a algo anterior e independiente de su operación, a su sentido y a su valor. En “Stichworte” de Adorno, que se mueve en la línea de “Gattungswesen”, pero cuya obra está llena de aciertos que valen sólo a espaldas de su pensamiento profesado (como pasa con todos los pensadores de genio), se lee esta incisiva constatación: “*Hasta sería lícito preguntarse si toda praxis, definida hasta hoy por el dominio de la naturaleza, no ha sido siempre, en su indiferencia frente al objeto, praxis ilusoria*” (Último ensayo, al comienzo). ¿Y qué otra cosa es la contemplación sino una perfecta diferenciación frente al objeto, es decir, una pérdida total de indiferencia, como ya lo hizo notar Aristóteles, un pleno “*fieri aliud in quantum aliud*”, que tiende a traducirse en la afectividad y en la acción.

EMILIO KOMAR



LA FILOSOFIA CRISTIANA DE LA LIBERTAD *

El cristiano, con vocación de filósofo, está invitado a meditar a fondo el gran problema de la libertad, porque es uno de sus constitutivos. Partiendo de la llamada a la libertad que es el mismo evangelio, tratamos de analizar aquí el núcleo originario de la libertad cristiana, apelando a su vigencia, a su radical novedad y las pistas accesibles para un mayor comprensión, invocando por fin el testimonio imperecedero de Jesús de Nazareth, hombre libre. Todo ello debería ser sólo punto de partida para una radicación y una posible encarnación en nuestro tiempo, tan hambriento de libertad y tan pobre en la experiencia que tiene de ella.

El evangelio es "llamada" y es "grito" por la libertad, como acertadamente dice Käseman.¹ Es un anuncio de la "liberación de los cautivos",² que ya se efectúa en el presente. Toda la obra de Cristo es liberadora, es ordenada a la conquista de la auténtica libertad. Se ha realizado una sola vez, pero tiene vigencia perpetua. Cristo "nos ha liberado para la libertad".³ Pablo repetirá a los Gálatas en todos los tonos, que por ser cristianos han sido llamados a la libertad.⁴ El pasado liberador se hace presente de modo constante en la historia de la salvación. Y por ello queda abierta la libertad desde ese instante supratemporal: "seréis libres",⁵ "la verdad os librará".⁶ No sólo el anuncio de la libertad se proclama en todos los tiempos, sino también en todos los modos del verbo liberar. Es un poderoso imperativo que resuena

* Comunicación presentada en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, realizado en Embalse (Córdoba), Argentina, del 21 al 28 de octubre de 1979.

¹ E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Mohr, Tübingen, 1968, pág. 17.

² *Luc.*, 4, 18.

³ *Gal.* 5, 1. Cfr. J. MOLTSMANN, *El cristianismo como religión de libertad*, Convivium, 26, 1968, 39-70.

⁴ *Gal.* 5, 13 y passim. Cfr. A. GÜEMES, *La libertad en S. Pablo*, Pamplona, Navarra, 1971.

⁵ *Jn.* 8, 36. Cfr. L. LOCHET, *L'Evangile de la liberté*, Cerf, París, 1968.

⁶ *Jn.* 8, 32. Cfr. J. O. TUNÍ, *La verdad os hará libres*, Herder, Barcelona, 1973.

en la conciencia humana de todos los hombres: sé libre,⁷ que se muestra poderoso para romper con toda opresión y es capaz de impulsar toda tarea humanizante.⁸ El imperativo, en medio de las angustias del tiempo se hace optativo, como le ocurre a Pablo, mientras encuentra una ley de gravedad que le lleva a la prisión corporal donde se encuentra incómodo, y por eso clama: “¿Quién me liberará?”.⁹ La oración cristiana, mientras es una plegaria al Padre para que se cumpla su voluntad,¹⁰ es un clamor por la libertad, por la victoria contra la gran opresión del mal: “Mas líbranos del mal”.¹¹ El cristiano que vive de la palabra del evangelio encuentra en la libertad su gran tarea. Sólo por la libertad entra en la gran historia de la salvación. Sólo desde la libertad encuentra sentido a su camino mientras realiza su itinerario terrestre. Ser llamado a la libertad es estar implicado en una constante liberación como respuesta. La libertad es como la atmósfera del cristiano. Vive *desde* la libertad, *en* la libertad y *para* la libertad. Al abrir los ojos del espíritu se encuentra en un horizonte de libertad. Por eso se le pide comprensión de ella.

I — VIGENCIA

Una cierta comprensión de la libertad nos es dada desde su misma vigencia, desde su fuerza imperante. La libertad es seductora y arrastra al hombre. La encontramos entre los grandes motivos de vivir no sólo de hoy, sino de ayer, y de siempre. La vigencia de la libertad se desvela en el curso de la historia como un poder que no conoce ocaso.

1.1. El poder de la libertad se ha hecho avasallador en la actualidad. Ya Hegel anticipaba en sus días turbulentos, cuando él plantaba un árbol de la libertad en Jena, y miraba complacido a Napoleón entrando victorioso por las calles de su ciudad, que la historia humana progresa a medida que crece la experiencia de la libertad.¹² Porque el hombre que ha gustado la libertad ya no puede renunciar a ella. Todavía en nuestro tiempo podemos decir que el hombre se encuentra en prisiones, como quería Quevedo, o en una jaula donde le han encerrado a la fuerza, como glosaba el filósofo estoico,¹³ pero ya es un

⁷ La expresión se encuentra ya en Marco Aurelio: *Memor.* IV. 3. 9; “*eleutheros essol*”.

⁸ *Gal.* 3, 26-29.

⁹ *Rom.* 7, 24.

¹⁰ Cfr. *Lc.* 22, 42; *Mt.* 6, 10.

¹¹ *Mt.* 6, 13. Cfr. H. SCHLIER, “Chiamati alla libertà”, *Rassegna di Teologia*, 1971, págs. 81-90.

¹² HEGEL, *La razón en la historia*, 1905, pág. 56: “La experiencia de la libertad es lo que ante todo hace al espíritu libre”.

¹³ EPICTETO, *Dissert.* IV, 1,6.

hecho sin precedentes que la experiencia de la libertad y el gusto por la misma se ha extendido a todo el orbe. Es una experiencia planetaria que alcanza niveles diferentes de mayor o menor profundidad. La trayectoria es similar a la del pasado. Se parte de los estratos superficiales, periféricos de lo humano, para avanzar hasta lo más profundo. Lo social es imperativo obligado de la experiencia de libertad en nuestro tiempo. Y en su órbita se van inscribiendo liberaciones económicas, cuyo peso y trascendencia ya no pasan inadvertidas, y las liberaciones políticas en las cuales el hombre de todos los tiempos sacia su pasión más profunda, el apetito de poder. La libertad se ha colocado como piedra clave en el arco de nuestro tiempo. Hasta los pueblos que se encuentran oprimidos por el peso de las mayores dictaduras que ha conocido la historia, han sido amaestrados para el silencio, con la simple promesa de que la libertad, al no ser de todos, no puede ser de nadie, y por ello hay que esperar el momento oportuno para el reino de la libertad. Ubi Lenin, ibi Hierusalem! dirá Bloch, convencido de que no es sino utopía irrealizable.¹⁴

Y si es planetaria la dimensión de la libertad, no es menor su peso cualitativo. Porque para el hombre de hoy la libertad se ha convertido en razón de su vivir. Se vive y se muere por la libertad. La libertad es la palanca que mueve a placer nuestro mundo inquieto. Los cimientos más firmes se han tambaleado allí donde la libertad tiene entrada. Las revoluciones y contrarrevoluciones, signo de nuestra hora, se hacen en nombre de la libertad. Hasta el terrorismo se escuda bajo el amparo de la libertad. La libertad es a un mismo tiempo esperanza y miedo, grito y angustia de nuestro tiempo.¹⁵ La gran pasión del hombre de hoy es sin duda la pasión por la libertad.

Todo esto no puede menos de tener sus orígenes en la vocación cristiana a la libertad, en el grito evangélico para la conquista de la libertad.

1.2. La actualidad no es sólo de hoy. Su vigencia es de ayer. Ha sido el humanismo quien ha descubierto el valor de la libertad, la dignidad del hombre libre, la profunda relación que existe entre la hora de la razón y el ejercicio de la libertad. La promoción del hombre se cifró en la liberación de toda alienación. El humanismo recorrió todo un largo camino de aventuras. Hizo un salto hacia atrás para recuperar la antigüedad clásica y trató de saltar por encima de la larga noche de mil años que suponía para los humanistas, miopes, el proceso cultural de la edad media.¹⁶ Recurrió en el período de la Iluminación,

¹⁴ ERNST BLOCH, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, I, pág. 205.

¹⁵ Cfr. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, 1974.

¹⁶ Cfr. B. LAKEBRINK, *Die europäische Idee der Freiheit*, Brill, Leiden, 1968, pág. 69.

a las exigencias de la razón que tenía que regirse por sí sola, sin necesidad de ser ayudada por nadie en la conquista de la verdad y en la liberación de todos los dogmas que le venían impuestos.¹⁷ Y sobre todo tuvo experiencia dolorosa de que la libertad sólo se consigue a través de sucesivas liberaciones que suponen siempre esfuerzo, lucha y gran pasión por la libertad. Puede ser un don la libertad. Pero la libertad para ser real tiene que estar liberada, y no lo está mientras no haya una conquista de los diversos campos en que la praxis la tiene prisionera. El humanismo luchó largamente por los derechos del hombre, por la liberación de los diversos señores que lo dominaban. El humanismo ascendente de la hora moderna se ha apoyado en la fuerza mágica de la palabra libertad. El hombre ha tenido que experimentar que la liberación es cosa que nadie le regala, que sólo se conquista.

Para el cristiano se ha ido haciendo cada vez más claro que la libertad es atributo irrenunciable del hombre, que sólo en la conquista de la libertad auténtica hay un verdadero humanismo. No ha sido fácil esta convicción. Parecía mejor un mundo ordenado, dirigido, al estilo del cosmos, donde cada cual ocupa su sitio. La libertad implica siempre un riesgo. Las conquistas modernas se han hecho a veces por las vías de la violencia, destruyendo el orden establecido. Todos comprenden que "el evangelio ha sido en la historia fermento de libertad" como dice el Vaticano II,¹⁸ pero no es fácil comprender que para llegar a esa libertad haya que pasar a sangre y fuego por lo que ha sido legítimamente constituido. El nuevo nombre de la paz se llama ahora desarrollo.¹⁹ "El valor y la dignidad del hombre, se llama ahora evangelio, buena nueva".²⁰ Estas expresiones de la actualidad implican un tremendo cambio frente a los modos habituales de pensar del ayer inmediato. Pero el hecho es que el cristiano, por vías insospechadas, ha llegado a descubrir el humanismo profundo de la libertad, el fermento cristiano que el hombre moderno ha sabido desarrollar cuando luchaba por su conquista. La vigencia de la libertad ha sido factor y arquitecto de nuestro ayer.

1.3. Ni la vigencia de la libertad es sólo de ayer, es de siempre. El cristiano descubre que la libertad le es constitutiva. No hay cristiano sino por la libertad. En el principio era la libertad absoluta. Toda la obra de Dios está más allá de la necesidad. El amor de Dios no tiene motivos ni razones exteriores. Es un amor que crea e infunde

¹⁷ E. KANT, *Was ist Aufklärung?*, Obras, vol. 8, pág. 35: "Para este iluminismo nada se requiere sino la libertad: la libertad del uso público de la razón en todas las circunstancias".

¹⁸ AG, 8.

¹⁹ PABLO VI, Enc. *Populorum progressio*, n. 3.

²⁰ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 10.

la bondad en las cosas, al contrario del nuestro que sólo se mueve por el bien que advierte en ellas.²¹ También la obra de Cristo es obra liberadora que nace en la libertad. Vino por amor a los hombres, para salvarnos de nuestra alienación radical. Pablo lo dice con expresión inigualable: “Me amó y se entregó a sí mismo por mí”.²² La conjunción de esas dos voluntades, del Padre y del Hijo, realiza la obra salvadora en la máxima libertad; “Hágase tu voluntad”.²³ Si el evangelio es el grito por la libertad de los hombres, para que se conviertan y vuelvan a Dios desde sus profundas alienaciones, el cristiano responde desde su profunda libertad. Dios invita. Jesucristo llama: “Si quieres venir en pos de mí...”.²³ Nunca fuerza. Ser cristiano significa oír en lo profundo del corazón esa llamada y responder de verdad. La respuesta es seguimiento libre. Cada cual puede irse en el momento que crea oportuno. No es posible ser discípulo de Cristo sino en la plena decisión de la libertad comprometida libremente y que se siente capaz de mantener esa promesa y responder de verdad a esa llamada. Como la libertad humana está profundamente herida y se encuentra débil, cada respuesta es también un don, una gracia sanante, un refuerzo para que sea posible decir sí a Jesucristo que invita. Pero la libertad sigue siendo condición intrínseca de la vida del cristiano. No hay posible escapatoria.

La vigencia del tema de la libertad para el cristiano no es de hoy, ni sólo de ayer, sino que es de siempre. Por ello quizá es el tema incitante para el cristiano. Los filósofos se rinden con frecuencia ante el enigma de la libertad. Kant, que había hecho de la libertad la piedra clave de su sistema, no duda en escribir que “la libertad es un problema ante el cual son vanos los esfuerzos de los hombres”.²⁴ Hegel cree que la libertad mejor se vive que se explica porque la mente humana al tratar de ella topa siempre con el misterio.²⁵ Son muchos los filósofos que estiman con Schopenhauer, que la libertad es la gran ilusión del hombre, porque hace lo que quiere, pero sólo puede hacer algunas cosas que le son dadas.²⁶ La libertad conoce todos los enemigos, y todas las cadenas de la teoría y de la praxis, de la filosofía y de la ciencia, del mundo externo y de la realidad interior. El cristiano conoce la vigencia imperiosa de la libertad, y tiene experiencia bien fundada de la liberación. Por ello hace de la libertad un tema constante

²¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 19, 1: *Amor Dei est creans et infundens bonitatem in rebus.*

²² *Gal.* 2, 20.

²³ *Mt.* 6, 10: 23 bis, *Mat.* 19, 21.

²⁴ E. KANT, *Crítica de la razón práctica*, B, 116.

²⁵ HEGEL, *Filosofía del derecho*, 1895, pág. 200.

²⁶ A. SCHOPENHAUER, *Ensayo sobre el libre albedrío*, 1938, pág. 45.

de su vida y de su reflexión. En este campo puede darse lo que escribía León XIII, en su Encíclica *Aeterni Patris*, como la *optima philosophandi forma*.²⁷ Porque el cristiano tiene no sólo la experiencia, la razón, desde las cuales se construye la auténtica filosofía, sino también la luz de la fe, que desde lejos ayuda e ilumina, como estrella conocida y orientadora. El cristiano sabe que sólo hay libertad en la verdad, y en una verdad que se ha hecho personal, no abstracta, sino comprometida con los hombres hasta dar la vida por ellos. La verdad es liberadora.²⁸ Y desde esa perspectiva vale lo que Heidegger quería en absoluto, que la esencia de la verdad es la libertad.²⁹

II — FERMENTO ORIGINARIO

En la meditación del cristiano sobre la libertad lo que importa poner de relieve es su núcleo originario. Porque la revelación cristiana ha sido la fuente de la libertad para el hombre. Pero como un bien que se derrama de suyo, todo el mundo a lo largo de la historia ha podido nutrirse de este don. Se ha convertido en fermento de promoción humana. A lo largo de la historia puede a veces ser reconocido, puede otras marchar oculto, cual hace el río Guadiana, para aflorar de nuevo bajo formas distintas. Desde tres perspectivas complementarias podemos captar esa originalidad, recurriendo primero a las tres posibles lecturas de la libertad tal cual se han dado en la historia, apelando luego a los tres momentos integrantes de la misma, y cuidando de reflexionar también sobre la libertad en sí misma, cual se destaca en sus caracteres distintivos. Captar lo originario de la libertad cristiana es haber entrado en el horizonte de comprensión de su fuerza irresistible.

2.1. Caben tres lecturas de la libertad: la griega, la cristiana y la moderna. Cada una de ellas parte de una experiencia diversa de libertad y la integra en su comprensión del hombre y del ser. Pero cuando se reflexiona en profundidad se puede llegar a captar el hilo que las enlaza profundamente. La libertad cristiana se manifiesta como la realidad fontal de la cual las otras dos se nutren o en la cual se integran. No caben aquí más alusiones a estos momentos decisivos de la marcha de la libertad en la historia.

La libertad griega suscita el interés y la pasión de los investigadores.³⁰ El griego tiene experiencia profunda de las cosas, advierte la

²⁷ LEÓN XIII, Enc. *Aeterni Patris*, 4 agosto, 1979.

²⁸ Jn. 8, 32.

²⁹ M. HEIDEGGER, *La esencia de la verdad*, 1948, c. 3, pág. 25.

³⁰ Cfr. M. POHLENZ, *La libertà greca*, Paideia, Brescia, 1963; V. GUAZZONI FOÀ, *La libertà nel mondo greco*, Génova, 1974.

diferencia del hombre y el mundo en medio de su profunda conexión, descubre el poder del *logos* que todo lo penetra y el valor del hombre. El mito, la poesía y la filosofía se ocuparon de la esclavitud y de la libertad humana.³¹ Pero lo que más vale en su experiencia fue la conquista de la libertad. El pueblo griego surge en la liberación frente a los asiáticos, y establece un modo de vivir para los hombres libres. Atenas es la ciudad de la libertad conseguida y fabricada por obra de los hombres.³² Por todo esto la libertad griega fue anticipadora, se centró en el hombre, se proyectó en sus obras, apuntó hacia su espíritu. Anaxágoras nos dejará la sentencia de que "el hombre ha nacido para la libertad y la contemplación".³² Los trágicos cantarán la desgracia del héroe que sucumbe ante la fuerza inexorable del destino, pero mantiene su dignidad hasta el final como Esquilo.³³ Dos espartanos podrán decir al omnipotente Darío: "No puedes comprender porque sólo conoces la vida del esclavo; nunca has sabido qué es la libertad, si es agradable o no. De otro modo tú nos dirías que habría que combatir con la espada y con el hacha".³⁴ Los diez largos siglos de pensamiento griego ahondaron mucho en el tema de la libertad y nos legaron las categorías para comprenderla un poco tanto en el aspecto apolíneo como en el dionisiaco. El ideal estoico del sabio, como hombre libre, más allá de los placeres y de los dolores, pudo parecer a muchos como anticipo de la hora cristiana. Séneca estaba seguro de que la libertad auténtica es interior y que para ser libre basta querer de verdad.³⁵ La lectura griega de la libertad fue deficiente porque no pudo alcanzar la dimensión espiritual, ni la auténtica relación del hombre frente a los poderes y las fuerzas de la naturaleza. El mundo del griego era un mundo cerrado por la necesidad, una prisión espacial y temporal para el hombre, donde no era posible la salvación.

La lectura moderna de la libertad en cambio es ya post-cristiana. Los filósofos alemanes son los que la han elaborado con mayor pasión. Kant hace de la libertad el fundamento de su filosofía, que desconfía de la razón especulativa y recurre a la razón práctica.³⁶ El imperativo categórico es índice absoluto de la libertad: Si debes, puedes.³⁷ Fichte hará de la libertad el modo originario de filosofar, y proclamará que ha logrado el primer sistema de la libertad.³⁸ Hegel ha conocido de

³¹ Cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 4, págs. 49-147, Jaca Book, 1977.

³² Cfr. A. FESTUGIÈRE, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, París, 1947.

³³ Cfr. W. F. OTTO, *Ursprung der Tragödie: Aeschylos*, 1962, págs. 175 ss.

³⁴ HERODOTO, *Historia*, VIII, 135.

³⁵ "Quid tibi opus est ut sis bonus? Velle", *Epist.* 80, 4.

³⁶ E. KANT, *Crítica de la razón práctica*, A, 3-4.

³⁷ E. KANT, *Crítica de la razón práctica*. Intr. pág. 95.

³⁸ J. G. FICHTE, *Obras*, I, 449, *Carta a Bagessen*: "Mi sistema es el primer sistema de la libertad".

cerca la teología de Juan y de Pablo, la ha interpretado en categorías de pensamiento idealista y ha elevado la libertad a condición suprema de la realidad absoluta, terminando por negarla en aras de servir a la razón.³⁹ Todo el pensar moderno sobre la libertad se nutre de estas especulaciones y al decir de Nietzsche está “amasado con sangre de teólogos”.⁴⁰ Hegel intuyó la fuerza del dato cristiano y habló de la libertad cristiana como fermento: “En la religión cristiana se abrió camino la doctrina según la cual todos los hombres son iguales ante Dios, porque Cristo los ha llamado a la libertad. Este modo de comprender la libertad la hace independiente de la condición de nacimiento, de estado social, de educación, etc. y lleva a enormes consecuencias. Pero tales ideas aún son diversas de lo que constituye el concepto de hombre como ser libre. El sentimiento de esta realidad fue un fermento a lo largo de los siglos y milenios, capaz de producir los más enormes cambios”.⁴¹ Todo el proceso posterior es como una prolongación de esta exaltación de la libertad, pero ya no en la teoría sino en la realidad de la vida.

La libertad cristiana se encuentra sí como en el medio entre los dos momentos que imperfectamente la acompañan. Los griegos se quedan en la periferia de la libertad, los modernos asumen para sí la libertad que compete al absoluto. La libertad cristiana no se confunde ni con este ni con aquel modo de interpretación. Pero toma de uno y otro elementos para una mayor clarificación. El griego le presta las categorías, el moderno algunos desarrollos. Uno y otro modo de hacer hermenéutica de la libertad ayuda a percibir con mayor nitidez el núcleo originario de la libertad cristiana.

2.2 La libertad del hombre se realiza en las relaciones que éste tiene con el mundo, consigo y con su apertura al ser. Por ello considera tres momentos constitutivos: el cosmológico, el antropológico y el ontológico. Todos ellos son constantes en la historia y persisten en nuestros días. A través de ellos se perfila la diferencia constitutiva de la libertad cristiana.

2.2.1. El momento cosmológico apunta hacia la relación constante de hombre con el mundo. El mundo como totalidad material envolvente impone al hombre sus leyes. El hombre es sólo un pequeño

³⁹ G. F. HEGEL, *Encyclopedia*, 382: “La esencia del espíritu es la libertad”. Cfr. M. ALVAREZ GÓMEZ, *Hegel, o la libertad como principio*, Ciudad de Dios, 1969.

⁴⁰ F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, I, 10: “Basta sólo expresar el término “Seminario de Tübingen” para entender lo que la filosofía alemana es en el fondo; una teología con trasfondo de astucia”.

⁴¹ G. F. HEGEL, *Historia de la filosofía*, I, 63.

elemento en el todo, desde el aspecto cuantitativo “un átomo irrisorio perdido en la inmensidad del mundo” al decir de Rostand.⁴² No sólo por su grandeza sino por su poder y fuerza el mundo es como el horizonte de la necesidad en la cual se puede abrir la claraboya de la libertad humana. Los orientales no han tratado de realizar la distinción de hombre y mundo. Viven aún en la unidad de todo lo cósmico. En cambio en Occidente, desde Hesíodo, el hombre se ha encontrado consigo mismo como diverso e irreconciliable con el mundo. Su destino se ha tornado trágico. El hombre comprende su existencia trágica como una lucha despiadada contra las fuerzas poderosas del mundo. Una lucha desigual. A veces vence el hombre. La *Antígona* de Sófocles canta el poder del hombre que logra dominar los elementos: “Muchas cosas son poderosas, pero nada sobrepasa al hombre en poder...”.⁴³ Las más de las veces es vencido y tiene que ceder ante el poder de las fuerzas de la *physis*. La libertad del hombre ha sido vista desde antiguo como este poder singular de oposición a la coacción de la naturaleza. Ha habido muchos modos de teorizar sobre esta lucha desigual. En el mundo griego fueron los estoicos quienes lograron una mayor coherencia en su modo de pensar el problema. Ciertamente el hombre es una porción de cosmos: *Membra sumus corporis magni*.⁴⁴ Pero es una porción noble, distinguida, porque en él habita la divinidad, el ser mortal es la cabaña del *logos*, por la cual puede comprender la realidad. El ideal del sabio estoico consiste en esta relación con el mundo sobre la comprensión del mundo como necesidad y fuerza invencibles. Al hombre no le queda otra alternativa que entrar dentro de sí, cultivar la porción superior, tratar de ser dueño de sí mismo, no del mundo, poner su acento no en la victoria contra los persas sino en la victoria contra sí mismo y sus poderes de rebelión. Porque frente al mundo su actitud ha de ser de aceptación resignada. Es como un perrito atado a un carro. Si no va por su pie, será arrastrado. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.⁴⁵ Desde los primeros físicos la filosofía se ha ocupado incesantemente de la relación de la libertad humana con el mundo circundante. Desde esta perspectiva la libertad del hombre se ha presentado en su finitud y en su pequeñez. La hora moderna ha prolongado esta reflexión porque ha conocido mejor las fuerzas de la naturaleza a través de las ciencias. Los científicos modernos, sobre todo en el siglo pasado han sido obstinados negadores de la libertad humana porque no encontraban posible explicación. Era un efecto sin causa.⁴⁶

⁴² J. ROSTAND, *El hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1968, pág. 225.

⁴³ SÓFOCLES, *Antígona*, v. 332 y ss.

⁴⁴ LUCRECIO, *De rerum Natura*, v. 442.

⁴⁵ Cfr. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, XIV, 10, 5.

⁴⁶ A. SCHOPENHAUER, *Ensayo sobre el libre albedrío*: “Si se admite el libre albedrío cada acción humana es un milagro inexplicable, un efecto sin causa”, pág. 92.

Todavía esta posición sigue vigente para muchos en nuestros días, si bien la ciencia estricta ya es más cauta a la hora de hacer afirmaciones sobre lo que excede su propio horizonte. La libertad cristiana es una libertad del hombre en el mundo. Pero a diferencia de la concepción del mundo griego, la mentalidad judía no atiende tanto a las cosas cuanto a las actividades, y el mundo no es un espacio cerrado cuanto el lugar del encuentro consigo mismo y con Dios en la historia. Y en todo caso, Dios es señor del mundo y diferente de él. Y el hombre es su imagen.

2.2.2. La relación consigo mismo tiene mayor alcance. El momento antropológico es más decisivo, aunque en verdad el hombre no lo advierte tan pronto. Porque el encuentro del hombre se verifica en un proceso de vuelta, desde lo otro, desde la realidad no humana circundante. El mundo a la mano y a los ojos es antes que el hombre mismo. Y el otro hombre, el que se enfrenta con cada uno, que a diferencia del animal, tiene la capacidad de hablar, es como el rostro en que el hombre se descubre a sí mismo.⁴⁷ Por este proceso de vuelta el hombre ha descubierto su propia libertad en la carencia de la misma en el orden externo. Prácticamente el hombre vivió sin libertad durante milenios, como dice Gusdorf.⁴⁸ Pero desde el principio el hombre luchó con la naturaleza, con los animales, con los otros hombres. La guerra fue modelando la historia del hombre. Con aguda intuición dirá Heráclito que *polemos*, la guerra, es el padre y el rey de los hombres, porque a unos los ha hecho libres y a otros esclavos.⁴⁹ El esclavo es una realidad social de todas las culturas humanas en su etapa de inhumanidad. Le acaece al hombre ser esclavo. La mayor parte de los hombres han conocido la esclavitud en la edad antigua. Libre se dice por oposición. El ciudadano de Atenas, el que ha nacido libre, es el que se ha liberado. La libertad se pierde. El hombre es a veces como el navío empujado por un viento irresistible hacia unas costas donde los viajeros no contaban llegar. Así le ocurrió al mismo Platón en Siracusa y fue capturado y vendido como esclavo.⁵⁰ Séneca, el gran humanista, descubrirá que la esclavitud no se apodera de todo el hombre, porque "su parte interior está libre".⁵¹ La libertad se descubre como carácter y poder del hombre, algo que le compete por su misma realidad humana. Aristóteles, al mismo tiempo que admite, por cierta concesión a las circunstancias de su tiempo, que hay hombres esclavos

⁴⁷ Cfr. J. MOLTSMANN, *L'uomo*, Queriniana, 1973, pág. 22.

⁴⁸ G. GUSDORF, *La signification humaine de la liberté*, Payot, París, 1962, pág. 15.

⁴⁹ HERÁCLITO, *Fr.* 53.

⁵⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Met.* V, 3, 1025 a 26-30. L. ROBIN, *Platon*, París, 1935, pág. 10.

⁵¹ SÉNECA, *De Beneficiis*, III, 20.

por naturaleza, defiende que el hombre es un ser libre por su misma voluntad capaz de resistir al destino que le amenaza desde fuera y a las pasiones que le llevan desde dentro.⁵² Desde que el hombre cobra conciencia de sí mismo trata de invertir la relación hombre-mundo. En vez de sentirse dominado por las fuerzas cósmicas, el hombre se encuentra como señor del mundo, llamado a conocerlo y a penetrar en sus secretos para dominarlo. Su saber es su poder.⁵³ El dominio sobre la naturaleza se obtiene sólo desde el conocimiento de sus secretos, con una suerte de obediencia a los procesos interiores de la misma.⁵⁴ El hombre que domina lo exterior no está sometido a ello. Así obtiene su primera liberación. Una nueva era alborea para el hombre que se sitúa más allá del poder coactivo de los procesos naturales. Hay otro modo más sugestivo de descubrir la libertad del hombre, es su propia interioridad. La subjetividad prefiere dar razón de todo desde la immanencia. El hombre que domina al mundo tiene dominio y poder sobre sí mismo. El hombre es libre porque se posee y con ese poder puede plasmarse y decidir su propia suerte. El querer de la voluntad es originario, autónomo. "La libertad es el concepto clave para la explicación de la autonomía de la voluntad", dirá Kant.⁵⁵ A partir de ese momento el hombre adquiere conciencia de su propio poder. Hay algo nuevo en la historia de la conciencia humana, dirá Hegel.⁵⁶ El hombre se conoce a sí mismo como principio y origen de la liberación y de la opresión. No hay siervos por naturaleza, todos son fruto de la opresión humana, concluye Rousseau emocionado mientras reposa bajo un castaño en el camino de París a Versailles. De estos principios a su aplicación en la praxis revolucionaria en nombre de la libertad no hay más que un paso. Este proceso sigue abierto en nuestros días. También aquí se advierte el fermento cristiano del cual se nutre. No sólo porque en su mayor penetración es poscristiano, sino porque la idea cristiana de libertad está subyacente en todo este proceso de promoción y dominio sobre el mundo. El hombre está por encima de la materia. Por su condición espiritual tiene capacidad de conocimiento, de posesión de sí mismo. Es un ser abierto. Puede objetivarse, puede volver sobre

⁵² Aristóteles trata de encontrar el origen de la libertad humana a través de los actos de los cuales es dueño. Con él comienza el análisis del acto voluntario. Y contra la opinión de los trágicos y del pueblo que estiman que el mal domina al hombre, y contra Sócrates y Platón, que defienden que todo mal procede de ignorancia, él demuestra que lo bueno y lo malo, normalmente, tienen su principio en la buena y en la mala voluntad, donde está la libertad. Cfr. R. A. GAUTHIER, *L'Éthique a Nicomaque*, Comentaire, Nauwelaerts, Louvain, 1970, II, 168.

⁵³ BACON, *Novum Organon*, I, 1, 3; *Scientia et potentia in unum coincidunt*.

⁵⁴ BACON, *Novum Organon*, I, 1, 4: *Natura parendo vincitur*.

⁵⁵ E. KANT, *Fundamentación*, 305.

⁵⁶ G. F. HEGEL, *Lecciones de historia de la filosofía*, III, 20, 367.

sí. Este estar consigo mismo, *bei sich*, como dice Hegel,⁵⁷ es la condición de la libertad. La libertad moderna en su fundamento antropológico es una libertad desdichada. No quiere reconocer límites y topa con ellos constantemente. Ha olvidado su origen cristiano, su relación fundante con el ser absoluto. Pero en medio de su desvío mantiene algo de la fuerza originaria. Por eso se ha hecho ideal de vida humana y norma del hombre.

2.2.3. El momento ontológico completa el panorama. El hombre como ser abierto es capaz de trascendencia, va más allá de sí mismo, se sitúa en un horizonte sin fronteras. Si el hombre moderno cayó en la tentación de identificarse con el absoluto, el hombre de los tiempos nuevos recoge los frutos de esa identificación. Ya no sólo está libre de coacción interna, o tiene libertad como algo que se posee, al estilo de una facultad o un don. El hombre es libertad. Los tiempos nuevos tienen muchos exponentes de este modo de pensar en torno a la dimensión que religa al hombre con el ser. Heidegger y Sartre son los principales. Son ellos los que han recogido algunas migajas de la rica herencia cristiana y han tratado de dar razón del hombre como *existencia*. Por esta condición el hombre está situado como más allá de sí mismo, en un perpetuo éxtasis. Ser hombre es tener que vivir en la trascendencia, es hacer de sí mismo un proyecto nunca terminado. Este salto sobre el mundo es la libertad, dice Heidegger.⁵⁸ Esta apertura hacia lo que le trasciende se completa en la relación al ser, desde la cual se define al hombre. El hombre, cabaña del ser, pastor del ser, tiene la condición de poder dejar que las cosas sean, de hacer coincidir la verdad con la libertad.⁵⁹ A diferencia de Heidegger, para quien lo que importa es el ser, Sartre opina que estamos en un mundo donde sólo hay hombre, y el hombre en el mundo está condenado a ser libre,⁶⁰ a llevar el peso del mundo enteramente solo, sin poder compartir su responsabilidad con nadie, desde que ha descubierto que Dios no existe: "Si Dieu existe l'homme est néant; si l'homme existe..."⁶¹ La libertad define al hombre. Pero es pura libertad. Cada día el hombre tiene que recomenzar su camino, inventar su propia senda, reconquistar el olimpo. El momento ontológico de la libertad admite a lo largo y ancho

⁵⁷ G. F. HEGEL, *Filosofía de la historia*, Las, I, 94.

⁵⁸ M. HEIDEGGER, *De la esencia del fundamento*, 43; *Der Uberstieg zur Welt ist die Freiheit selbst*.

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Sobre la esencia de la verdad*, 4.

⁶⁰ J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, 642.

⁶¹ J.P. SARTRE, *Le diable et le bon dieu*, III, 5.

de la historia otras modulaciones. Se trata aquí también de una cierta presencia de la libertad cristiana que sitúa al hombre ante Dios y por ello ante la totalidad.

2.3. El núcleo originario de la libertad cristiana va más allá de esas lecturas y de estos momentos. Porque la libertad cristiana se desvela como un poder que viene de Dios, que se descubre en la historia. La libertad cristiana relaciona al hombre con Dios. Lo que estaba excluido en los momentos analizados es aquí lo decisivo. El hombre no sólo está en el mundo, ni sólo tiene capacidad de encuentro consigo mismo, o está abierto de verdad al ser, por encima del ente, sino que está constituido en una relación de dependencia con Dios, es su imagen.⁶² La revelación judeo-cristiana ha presentado al hombre con esta característica desde el principio. Por su condición religante con Dios el hombre es un ser dialógico, abierto, capaz de Dios. Se le ha colocado en el mundo para que lo domine, tiene a su lado al hombre para que comparta con él la existencia, pero lleva sobre sus hombros el peso de la respuesta que da a su propio destino, porque es árbitro de sí mismo y de la historia que se le confía. El hombre es así un milagro sorprendente.⁶³ No en vano el salmista exclama admirado: "Señor Dios nuestro qué es el hombre?".⁶⁴ Por ello el hombre es un ser libre. Lo es desde Dios y en relación con él. La libertad se entiende como un regalo que hace al hombre semejante a Dios, que es el creador y gobierna el mundo como le place. Un poder originario, y un poder aniquilador.

Típico de la libertad cristiana es la relación que la libertad funda en el hombre respecto de sí mismo. Es una relación de tipo vertical. Por la libertad el hombre se sitúa ante Dios. El yo finito del hombre se presenta ante el Tú infinito de Dios. Se presenta o se esconde. Porque la libertad tiene el don de aproximarle o alejarlo de Dios, de conversión y de aversión. El hombre abierto a Dios establece el diálogo con él. Pero el poder de la libertad se extiende también al extremo contrario. Puede el hombre decir no a Dios, rechazarlo, oponerse a Él. La libertad es posesión del hombre en su realidad personal y capacidad de esta tremenda opción. La libertad es ese poder radical que sitúa al hombre en el camino de la salvación o de la condenación. Aquí está el pavoroso misterio de la libertad humana, como capacidad de acogida o rechazo de Dios mismo. Todo lo demás palidece frente a este terrible poder, que Dios mismo respeta. La libertad del hombre desde la perspectiva cristiana es una participación en el poder activo y domi-

⁶² *Gen*, I, 26-28.

⁶³ K. RAHNER, *La libertad y el hombre*, Paidós, 1969, págs. 251 y ss.

⁶⁴ *Sal*, 8, 6.

si mismo y contra todo lo demás. En realidad todo pecado es una op-
nador de Dios. Todas las dimensiones de la libertad encuentran aquí
su raíz. Por estar abierto a Dios lo está al ser, a sí mismo, y ejerce una
cierta supremacía sobre el mundo. Pero aquí está también su tremendo
misterio. Al poder decir no a Dios, tiene en su dominio el inmane
horizonte de lo negativo, la terrible fuerza del mal. La libertad cris-
tiana se encuentra en todo momento suspendida en la alternativa de
aut-aut, como entre dos infinitos opuestos, el del ser y el de la nada.
El hombre puede optar por el mal, por el pecado, contra Dios, contra
ción contra el bien propio, dirá Tomás de Aquino.⁶⁵ Si el misterio de
la libertad se intuye en esta relación dialógica con Dios, no menos se
deja entrever en esta capacidad del mal. También es su misterio. Es
la realización de la vía del no ser, que intuía Parménides,⁶⁶ el misterio
de la iniquidad que dice el evangelio.⁶⁷ Es por ello la libertad cristiana
un poder sagrado y terrible, capaz de salvación y de perdición, siempre
oscilante entre Dios, bien supremo, y la nada. Porque en la vía ne-
gativa realiza los tres momentos que distingue Heidegger: el de la
ngación, el de la aniquilación y el del anonadamiento.⁶⁷ Maritain vol-
vía impaciente por la defensa de Dios cuando permite el mal y creía
encontrar la clave de este misterio en el poder del hombre de realizar
la nada, *néantiser*.⁶⁸

Bloch ha deformado la relación de la libertad cristiana cuando la
ha presentado en las dos alternativas posibles, con el Dios de la creación
o con el del apocalipsis. El Dios de la creación haría imposible la li-
bertad del hombre porque todo lo domina y lo determina desde lo
alto. Era preciso recurrir al Dios del Exodo, al que revela su nombre
como promesa de futuro, “—yo seré el que seré”—,⁶⁹ al que hace
nuevas todas las cosas en la Jerusalem prometida más allá de la muerte
personal y colectiva. Es sólo un modo de deformar la religión y el
cristianismo aún en el problema de la libertad y dar la razón al hereje
frente al creyente, al ateo frente al teísta.⁷⁰ La libertad cristiana tiene
algo originario que se manifiesta sólo desde el evangelio y desde la
historia salvadora de Jesús de Nazaret. Mientras dura en el tiempo
el hombre cristiano se encuentra llamado a mantener su opción fun-
damental, hasta que llegue la última de la serie. En cualquier mo-
mento todo el proceso puede derrumbarse, porque la libertad no tiene
una esencia inmutable. Vive en el riesgo permanente, en la tradición

⁶⁵ SANTO TOMÁS, *In II Cor*, 3, 3.

⁶⁶ PARMÉNIDES, *Frag.* 8, 3.

⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Qué es Metafísica?*, par. 3.

⁶⁸ J. MARITAIN, *Breve tratado de la existencia y del existente*, 1949, pág. 220 y ss.

⁶⁹ *Ex*, 3, 14.

⁷⁰ E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, 86 y ss.

renovada, en el santo temor de perderlo todo. Y cuando la libertad se encuentra debilitada y herida, como acaece al hombre en el estado actual, la libertad humana está necesitada de liberación constante desde lo alto, puede perderse si Dios no la salva. Tomás de Aquino insistía con peculiar acento en el valor de la primera opción que hace el hombre cuando llega a ser dueño de sí mismo, y sin duda en el valor de la opción última, en orden a la perseverancia y a la salvación.⁷¹ Desde esta perspectiva sí es cierto que el hombre se encuentra en riesgo permanente, llamado a mayor libertad, condenado a una libertad precaria que puede fallar, suspendido en el abismo al que puede caer! En el núcleo originario de la libertad cristiana están su grandeza y su miseria. Es un poder positivo que lleva anexo el negativo. El poder del mal en el hombre es signo de libertad.⁷²

3 — APROXIMACIONES

La libertad cristiana es fermento que el evangelio ha dejado en el mundo. Su poder originario producirá siempre frutos nuevos de liberación. Los hombres tenemos dos caminos de aproximación a esta fecunda llamada a la libertad: la teoría y la praxis. La historia del pasado nos da las pistas que han seguido los cristianos para una mayor aproximación al misterio de la libertad, pistas hoy abiertas.

3.1. La libertad cristiana ha subyugado a los pensadores cristianos a lo largo de los siglos. Recoger las aportaciones que ellos nos han legado es una empresa colosal todavía no realizada, pero ya posible. Hay una primera etapa de elaboración de la teoría. Son los griegos también ahora los afortunados. Han tenido una experiencia rica de libertad y han heredado una cultura que les capacita para traducir los datos del grito evangélico por la libertad en categorías del helenismo. Los Capadocios llevan la palma. Gregorio Nazianceno se adelanta a dar un testimonio de la experiencia vivida desde la fe cristiana y del despliegue temporal de la libertad en *Poema sobre sí mismo*.⁷³ Gregorio de Nisa, tratando del hombre —*De hominis opificio!*—, logra las fórmulas más afortunadas para la expresión de la libertad como poder sobre sí mismo, como capacidad para ser uno mismo el padre

⁷¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, II, 12, 3.

⁷² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 22.

⁷³ Cfr. GREGORIO NACIANZENO, *Poema de vita sua*, PG, 36, 631.

⁷⁴ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, PG, 44, 327: "Cada uno de nosotros nace por propia elección... y nosotros somos de algún modo nuestros propios padres porque nos engendramos y nos damos a luz tal cual queremos".

de sí mismo.⁷⁴ La tradición se prolonga a través de Nemesio hasta Juan Damasceno, incluyendo al Pseudo Dionisio, que influyen directamente en los latinos.⁷⁵ En Occidente un solo nombre decide la historia de este problema: Agustín de Hipona. Su experiencia de libertad, su encuentro con la filosofía neoplatónica, las disputas de su tiempo en torno a la libertad y la gracia determinan el proceso de la libertad cristiana bajo el aspecto especulativo, en sus aciertos y en sus desvíos.⁷⁶ La edad media es un fruto agustiniano en buena parte. Cuando llega Tomás de Aquino el horizonte cambia. En su pensamiento la libertad cristiana adquiere su mayor madurez mientras medita las cuestiones De Malo, en los últimos años de su vida. Tomás comprende a fondo la fuerza del *voló* humano como principio originario y sabe dar razón de él en el horizonte de la filosofía del ser y de la persona.⁷⁷ Con Lutero comienza una nueva etapa para la *libertas christiana*, como opción radical por la palabra liberadora del evangelio.⁷⁸ La escolástica posterior se perdió en disputas estériles. Los tiempos modernos han replanteado con vigor el problema de la libertad. Lo hacía León XIII, el Papa de la Aeterni Patris, con su Encíclica *Libertas*. Y lo ha vuelto a hacer con decisión el Vaticano II, en el documento más discutido, al tratar de la libertad religiosa y fundarla no en la religión misma con sus derechos, como era habitual, sino en la persona que está llamada a buscar libremente la verdad.⁷⁹ La teoría se ha demostrado inagotable en este camino de búsqueda de la libertad.

3.2. La otra línea de encuentro con la libertad ha sido la praxis. La libertad está amenazada de ser una palabra formal si no se llena de contenidos concretos. Por eso es preciso recurrir a las liberaciones. Cada una de las realizaciones de la libertad es parcial y puede ser ambivalente. Los cristianos se han demostrado en la iglesia promotores de la liberación y del hombre, como decía Pablo VI al final del Con-

⁷⁴ Cfr. M. M. BERGADA, *La concepción de la libertad en S. Gregorio de Nisa*, 1968. Santo Tomás de Aquino, en el prólogo de la II parte de la *Summa Theologiae*, enlaza con esta tradición griega, citando a S. Juan Damasceno para afirmar que el hombre es dueño de sí mismo y con poder de elegir su propio camino, por ser libre.

⁷⁶ En la filosofía agustiniana de la libertad, típica de un cristiano, influyen los tres condicionantes radicales: la experiencia de la libertad, en el mal y en el bien, la filosofía de Plotino y la confrontación con otros modos de pensar característicos de su tiempo. Cfr. M. CLARK, "San Agustín filósofo de la libertad", *Augustinus*, Madrid, 1961.

⁷⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. VI. art. único. Cfr. C. FABRO, S. *Tommaso Maestro di libertà*, Incontri Culturali, 1975. A. LOBATO, "El principio libertad", *Doctor Communis*, 1977, n. 1.

⁷⁸ M. LUTERO, *Tractatus de libertate christiana*, Walter de Gruyter, Berlín, 1948, Cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero*, BAC, Madrid, 1973.

⁷⁹ Cfr. Vat. II. *Dignitatis humanae, Declaratio de libertate religiosa*. J. HAMER, *Progressiva elaborazione del testo della dichiarazione*, LDC, Torino, 1966.

cilio Vaticano II.⁸⁰ Ha habido estilos diversos conforme a las épocas, los pueblos y el poder liberador de la iglesia. Hay una hora inicial, en la cual la debilidad de los cristianos es su fuerza. La liberación la realizan con el testimonio de su propia entrega en pro del evangelio. En pos de Constantino la iglesia liberada asume el poder y ejerce la liberación al estilo de los poderosos de este mundo. Cada época ha tenido sus gustos y pretensiones de promover el bien de la humanidad. Para muchos hoy, la iglesia se ha ocupado más de la ley que de la libertad.⁸¹ Ha ejercido una suerte de dictadura en el campo cultural, en el político y en el social. La inquisición fue durante siglos su recurso de defensa en la tarea de mantener limpio el depósito de la fe. Pueden discutirse cada una de las decisiones y obras concretas realizadas. Pero en conjunto el mundo cristiano ha sido el mayor promotor de la humanización, del progreso y del bien del hombre en los diversos niveles. Y lo ha sido de modo especial la Iglesia Católica. En la hora moderna hay que confesar que la que había sido pionera de la promoción humana se ha ocupado más de la ortodoxia y sólo a remolque de las revoluciones ha ido aceptando estilos de actuar y praxis que procedían del ámbito revolucionario al cual se había opuesto denodadamente. El momento actual con Juan Pablo II la iglesia se proclama defensora de las libertades y de los derechos del hombre.⁸² Los cristianos en la hora actual han recobrado su conciencia de ser agentes de liberación para el bien de todos los hombres.⁸³ Por esta vía no faltan cristianos que creen estar llamados a efectuar desde el evangelio la revolución por el bien del hombre en todos los órdenes, hasta en el económico y en el político, y encuentran afinidades y coincidencias con el marxismo en el campo de la praxis.⁸⁴

3.3. La auténtica aproximación al ideal de libertad cristiana habrá que tomarlo siempre del ejemplo de Jesús de Nazaret, poderoso en obras y palabras, hombre libre, que nos legó un ejemplo de libertad para que le sigamos. Si para el cristiano la norma suprema de vida es el seguimiento de Cristo, y a partir de ahí encontrar los modos concretos de realizar la salvación del hombre, tenemos que admitir que caben modos infinitos aún no realizados para poder vivir libremente en este mundo. Jesús de Nazareth se presentó como *camino, verdad*

⁸⁰ PABLO VI, *Discurso* del 7 de dic. 1965 en la clausura del Concilio. *Documentos*, BAC, pág. 865.

⁸¹ Cfr. HANS KÜNG, *La libertad del cristiano*, Herder, Barcelona, 1974, págs. 7-21.

⁸² JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, c. 3.

⁸³ En este sentido son muy indicativos los documentos del CELAM, tanto en Medellín en 1968, cuanto en Puebla, 1979. Y los de la *teología de la liberación*.

⁸⁴ Cfr. JOSÉ MA. CABODEVILLA, *La cucaña de la libertad*, Sígueme, 1977.

y *vida*.⁸⁵ Su obra consistió en la liberación del hombre. El núcleo originario de la libertad cristiana no es tanto una teoría cuanto una realidad histórica, una persona. Jesús de Nazareth, el Hijo de Dios, es el paradigma de la auténtica libertad cristiana.

ABELARDO LOBATO
Universidad de Santo Tomás
Roma

⁸⁵ *Jn.* 14, 6.

EL SIGNIFICADO DE LA ENCICLICA "AETERNI PATRIS" DE LEÓN XIII, A LOS CIEN AÑOS DE SU PUBLICACION

1. *Santo Tomás en la historia del pensamiento cristiano.*

Cúmplase este año el primer centenario de la Encíclica "*Aeterni Patris*", publicada por Su Santidad León XIII para restablecer la filosofía cristiana, bajo su formulación tomista fundamentalmente, en los centros de estudios de la Iglesia.

El Papa señala los graves errores y desviaciones de la sociedad moderna, originados, en su mayor parte, por las teorías filosóficas que se han apartado de la verdad. De ahí la importancia que el Santo Padre da a la restauración de la verdadera filosofía, que de hecho sólo puede estructurarse bajo la inspiración del pensamiento cristiano, es decir, enfatiza la necesidad de una restauración de la *filosofía cristiana*.

El Papa pasa una revista a la historia de los grandes maestros que ilustraron esta filosofía, especialmente San Agustín, para terminar refiriéndose a Santo Tomás en los siguientes términos: "Entre los Doctores escolásticos descuella en forma extraordinaria como Príncipe y Maestro que fue de todos ellos, el *Angélico Santo Tomás de Aquino*". "Las doctrinas de éstos —los Doctores anteriores— dispersas a modo de miembros separados de un mismo cuerpo, Tomás las unió y ligó en un haz, dispúsolas con orden admirable y las enriqueció con tales incrementos, que, con justa razón, el Santo Doctor es tenido como auxilio y honor de la Iglesia [...]. De ingenio dócil y agudo, de memoria fácil y tenaz, de vida inmaculada, amante solamente de la verdad, instruido copiosísimamente en las ciencias divinas y humanas, con razón fue comparado al sol, pues vivificó al orbe de la tierra con el calor de sus virtudes, y extendió por todo él la luz de su Doctrina".

De aquí el merecido elogio —nunca hecho a ningún teólogo o filósofo cristiano—, que León XIII dedica al Angélico Doctor: "Dis-

tinguiendo además, como era justo la razón de la fe, aunque uniéndolas entre sí con vínculos de recíproca amistad, mantuvo sus respectivos derechos y atendió a su dignidad de tal manera, que ni la razón, elevada en alas del Doctor Angélico hasta la cumbre del humano saber, apenas puede elevarse ya a más sublime altura, ni a la fe le es dado obtener más eficacia ni numerosos auxilios que los que obtuvo gracias a Santo Tomás". (*Aeterni Patris*, n. VI).

2. *El valor perenne de la Filosofía Tomista*

La perennidad de la Filosofía tomista estriba en que sus principios están tomados y articulados totalmente sobre el ser trascendente y expresan fielmente la realidad objetiva y sus exigencias.

El carácter sistemático de esta concepción no resulta de una posición *apriori*, elegida de antemano, sino de la adopción de un punto de partida impuesto por la evidencia del ser inmediatamente dado desde su trascendencia a la inteligencia humana. Este ser, inmediatamente ofrecido a nuestro entendimiento, no es Dios ni la propia alma o el hombre; es el más humilde de los seres: el *ser o esencia de las cosas materiales* —*quidditas rei materialis*— aprehendida a través de la abstracción de las notas individuantes de los datos de la intuición sensitiva.

La inteligencia se centra con rigurosa precisión en este objeto formal —"lo que primeramente y como tal es aprehendido"— captado en la materia; y desde él aprehende el *ser en cuanto ser* en toda su infinita dimensión. Por sucesivas aprehensiones de nuevas facetas o *conceptos objetivos* del primer dato, integrados en la realidad concreta mediante el *juicio*; y más tarde, por la aprehensión de sus implicancias o conexiones ontológicas, el intelecto de-vela sus causas intrínsecas y extrínsecas hasta llegar a des-cubrir la existencia y la naturaleza espiritual de la propia alma y, en último término, el fundamento último y Causa primera de todo ser, que es el *Esse per se subsistens*, el *Ser que es por sí mismo*, *Acto puro de ser*: Dios.

Lo importante es que todo este proceso ascensional, desde el ser material hasta Dios, pasando por el hombre y el alma humana, lo realiza Santo Tomás sobre la luz de la evidencia del ser, que se de-vela ante él, siempre atento a su verdad objetiva.

Y una vez alcanzado el Acto del Ser de Dios, como Causa primera de todo ser, desde Él, en una visión metafísica, el Angélico Doctor desciende a las *esencias finitas* —constituidas por participación necesaria de la Causa ejemplar de la Esencia o Perfección divina, por el Pensamiento infinito, que no puede dejar de contemplarlas— y a las *existencias finitas* —creadas, conservadas y aumentadas en su existen-

cia por participación de su divina Voluntad o Amor, como Causa eficiente y libre.

Nada hay, pues, en la Filosofía del Santo Doctor, que no esté determinado por la luz de la verdad o ser trascendente, inmediatamente aprehendido.

Por eso esta Filosofía, trasciende el tiempo y la historia y *vale perennemente* por la verdad que la ilumina y la nutre.

Por esta misma razón el Tomismo no es una Filosofía acabada, un sistema cerrado. Tal afirmación sería contrariar la esencia misma del pensamiento de Santo Tomás. Por su misma naturaleza, la inteligencia y la Filosofía, centrada en la verdad, está en continuo crecimiento con una de-velación incesante del ser trascendente o de nuevos aspectos del mismo. Lo que vale del Tomismo son los principios, como expresión intelectual de la realidad trascendente. Son ellos la estructura del edificio intelectual. Con ellos se pueden abordar y dar solución a nuevos problemas que el mundo, en su devenir histórico, plantea sin cesar. La luz de su evidencia puede y debe proyectarse también sobre el pensamiento filosófico contemporáneo en sus diversas manifestaciones para iluminarlo y discernir críticamente lo que en él hay de verdad o de falso.

3. *Nova et Vetera*

Con razón, pues, León XIII, al final de su Encíclica, afirma que el contenido doctrinal del Tomismo y de la Escolástica, en general, debe deshacerse de aspectos accidentales —muchas veces tomados de la ciencia de su tiempo, hoy superada— ahondar en los principios de su vigencia perenne, para extraer sus consecuencias y aplicarlos a la solución de los problemas actuales de la Filosofía y del Pensamiento contemporáneos, e incorporar a su síntesis toda verdad o nuevos aspectos de la misma sin atender de dónde vienen o quién las ha descubierto. Lo antiguo debe ser repensado, remozado en su formulación y abierto a las conquistas de nuevos aspectos de la realidad, para incorporarlos a su síntesis, acrecentando así el acervo de verdad de la Filosofía.

Precisamente por estar estructurado e iluminado todo él por la luz de la evidencia del ser trascendente, el Tomismo puede acoger y ubicar con precisión dentro de la verdad o ser total, cualquier nueva verdad o nueva faceta de la misma, que se presente a su consideración. Las ciencias naturales humanas, tan desarrolladas actualmente, tienen mucho que esperar, afirma León XIII, **de sus contactos** con estos principios de la Filosofía de Santo Tomás; y ésta a su vez puede enriquecerse con los valiosos aportes de las mismas.

Así, problemas que no fueron tratados, al menos expresamente, por Santo Tomás, tales como el valor transubjetivo del objeto de la inteligencia, el mundo de la cultura o humanismo, creado por el espíritu del hombre, la doctrina de los valores y otros más, encuentran solución precisa en los principios tomistas y ubicación exacta dentro de la verdad total del sistema.

El Tomismo no es, pues, un sistema acabado que se reedita hoy, es un sistema siempre abierto a la luz evidente del ser y de sus exigencias, en continuo crecimiento por la incorporación de nuevas verdades o nuevas facetas de la misma, discriminadas por dichos principios.

Por eso también, podríamos decir que tomista es quien usa connaturalmente de la inteligencia y se atiene únicamente a la evidencia de la verdad transubjetiva y la desarrolla en todas sus consecuencias y la proyecta sobre los más diversos temas en busca de una solución conforme a la misma verdad. Porque cualquier verdad, sea cual fuere el origen de su descubrimiento, connaturalmente y sin esfuerzo se ubica en este sistema vivo, ajustado totalmente a la verdad, y sólo en él logra todo su alcance, no logrado tal vez en quien inicialmente la había descubierto.

4. *Los resultados obtenidos por la Encíclica "Aeterni Patris"*

A los cien años de este Documento Pontificio, con el que León XIII se propuso renovar la Filosofía cristiana, principalmente en su formulación tomista, los frutos alcanzados han sido extraordinarios y han puesto de relieve toda la fecundidad del Tomismo en sí mismo y frente al pensamiento filosófico contemporáneo.

En lo que hace a la edición de los textos antiguos e historia del pensamiento medieval, baste recordar los grandes trabajos críticos realizados por Baeumker, Ehrle y Grabmann, con la extraordinaria Colección de "*Contribuciones a la Historia de la Filosofía de la Edad Media*", en Alemania. En Francia, las monografías y ediciones críticas realizadas por Mandonnet y, sobre todo, por Gilson, con su rica Colección de "*Archivos de Historia Doctrinal y Literaria del Medioevo*" y sus extraordinarios estudios sobre "*El Tomismo*", "*La Filosofía en la Edad Media*", "*El Espíritu de la Filosofía Medieval*", "*El ser y la esencia*", "*Duns Scoto*" y muchos otros más.

En la exposición de la *Doctrina de Santo Tomás*, la lista de Tratados de Filosofía tomista es inmensa. Señalemos solamente algunos: los de Rémer, De María, Cornoldi, Mónaco, Geny, Cathrein, Geyser, Froebes y sobre todo Gredt. Más cerca de nosotros, recordemos al Cardenal Mercier con *De Wulf* y Nys y sus dos grandes

"*Tratados de Filosofía*", y a los actuales autores del mismo *Instituto Superior de Filosofía*, *Steenberghen*, *Raeymaecker*, *Dopp*, *Maréchal* y *De Waehlens*.

La figura realmente extraordinaria de *Maritain* cubre con sus innumerables obras todos los problemas de la Filosofía actual en la más pura luz del Tomismo, con profunda originalidad y maestría de expresión.

Junto a él nombremos a las egregias figuras de *Garrigou-Lagrange*, de *Gilson* —quien, además de historiador, fue un expositor profundo del pensamiento tomista—, *Fabro*, *S. Ramírez*, *Lotz*, *González Alvarez*, *Millán Puelles*, *Urdániz* y *V. Rodríguez*.

En la República Argentina, en Buenos Aires, los Cursos de Cultura Católica y más tarde, la Universidad Católica Argentina han sido los dos Centros principales de estudio, edición de trabajos y libros y de docencia del Tomismo.

Simultáneamente en Córdoba, el Instituto Santo Tomás de Aquino emprendía la misma tarea con *Martínez Villada* a la cabeza y un grupo de eximios profesores: *De Anquín*, *M. Pinto*, *M. Ríos* y otros.

Como introductor profundo y brillante de la Filosofía tomista en las Universidades de Buenos Aires y La Plata y en los Cursos de Cultura Católica debemos mencionar y poner de relieve la extraordinaria figura de *Tomás D. Casares*.

De los Cursos de Cultura Católica y de la Universidad Católica Argentina recordemos a: *B. Raffo Magnasco*, *J. Meinvielle*, *J. Sepich*, *L. Castellani*, *A. Sampay*, *C. Pico*, *G. Soaje Ramos*, *J. Casaubón*, *J. M. de Estrada*, *G. Blanco*, *G. Terán*, *E. Komar*, *G. Ponferrada*, *M. M. Bergadá*, *Iturralde*, *Ciliberto*, *Courreges*, *Corona*, *Montejano*, *Pueyrredón* y *A. Rossi*.

Dentro de las Facultades de Filosofía y de Teología de los Padres Dominicos de Buenos Aires y de Tucumán, debemos nombrar a *D. Basso*, *A. Fósbery*, *D. Renaudière de Paulis*, *L. Ferro* y *A. García Vieyra*.

En Rosario están *Echauri* y *E. y J. García Caffarena*. En Mendoza: *Pithod*, *Rego*, *Cardozo Biritos*, *Calderón Bouchet* y *Massini*. Las Revistas *Orthodoxia*, *Estudios Filosóficos* y, sobre todo, *Sapientia*, con sus treinta y cuatro años ininterrumpidos de existencia, han brindado al País y más allá de sus fronteras serios estudios y verdaderas contribuciones a la Filosofía tomista, que cubren todos sus sectores, y constituyen por sí mismas un signo de la robusta vigencia del Tomismo en la Argentina.

En la cima de esta vigorosa vida del Tomismo en la Argentina se ubica el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, recientemente celebrado en Córdoba, que ha reunido los más importantes

Filósofos tomistas del mundo y de la República Argentina. A él acudieron varios centenares de Profesores y estudiantes argentinos, lo que indica la vigencia del Tomismo para nuestra juventud. Alma y organizador de este Congreso es *Alberto Caturelli*, quien con sus numerosos libros y trabajos y su docencia continuada durante años, es una de las figuras más relevantes del Tomismo en nuestra Patria y en el mundo.

La República Argentina, que sin duda va a la vanguardia de las diversas manifestaciones humanistas del espíritu en América Latina, también está a la cabeza del Tomismo en todo el continente y en el mundo, tanto por sus valiosas publicaciones como por el gran número de Profesores y estudiosos, que se dedican a la investigación y docencia de la Filosofía de Santo Tomás.

OCTAVIO N. DERISI

NOTAS Y COMENTARIOS

CIENCIA E INTERPRETACION DEL UNIVERSO

La realidad del Universo en la que el hombre está integrado, precede a cualquier concepción del mismo. Los hombres la han experimentado existencialmente y se sometieron y someten necesariamente a ella, precientífica y post-científicamente. En lo fundamental, advierten la presencia de un orden —que algunos llaman desorden— así como de constantes, variables y excepciones, dentro del ritmo temporal que los comprende y sobre el que, constatan, pueden reflexionar.

El hombre emprende la aventura del conocer según su modo propio y peculiar, que le permite aprovechar sus capacidades sensibles, abstractivas, afectivas, racionales e intuitivas. Se distingue a sí mismo, en su calidad de microcosmos, como capaz de concebir al macrocosmos, cuyas notas se le ofrecen problemáticamente, acicateando su curiosidad, nacida de la urgencia del saber, para “saber a qué atenerse” y, de este modo, lucrar eficazmente su propia, original e irrepetible existencia individual y personal. Reconoce, en ella, cualidades diferentes respecto de la de los restantes seres de su entorno, principalmente, como es obvio, la posibilidad de autodeterminación.

Las distintas interpretaciones filosóficas, teológicas y —muy anteriormente— míticas, de la realidad, han tenido vigencia y prestigio a su debido tiempo, en las diversas épocas de la Historia. Todas aluden siempre al dato de un ritmo cíclico, a un orden, o a un principio y a un fin. El secreto del universo y de la realidad —en todos sus aspectos— ha tratado de ser alcanzado merced al hallazgo y comprensión de un juego de relaciones e interrelaciones que, de alguna manera, la soportan y delatan a la vez. El hombre ambicionó el descubrimiento de esas relaciones, a las que llega gracias a la inteligencia, lo que le permite una suerte de ilimitado juego de posibilidades, con las cuales puede operar y mediante las que aspira a descifrar los incontables enigmas del universo material y los de las realidades no materiales.

La visión científica del mundo y del hombre, en sus comienzos más nítidos remonta a las viejas civilizaciones sumerias, babilónicas, asirias y egipcias sin omitir la importancia que en ellas detenta el aporte del genio helénico. A partir de la experiencia sensorial, organizada lógicamente, se configura la estructura racional de la inteligibilidad del universo, que se llama Ciencia. El trabajo especulativo transforma el dato sensorial en versión inteligible. La intuición sensible es la fuente protohistórica de las ciencias en general, también de las matematizantes, como la Geometría, cuyo desenvolvimiento lógico

tuvo luego que quebrar aquellas limitaciones. Las fuentes sensoriales de las Matemáticas están en la aurora de la geometría helénica: la de las actuales geometrías abstractas presuponen el peso de la experiencia lógica de los fenómenos y de la organización racional del conocimiento.

La Fenomenología de la racionalización de los sentidos ilustra la más sorprendente lección en la Historia de la Ciencia y en especial de la Matemática. Racionalización es el contexto que comprende el orden lógico y, por analogía, el matemático y sobre él se asentó, desde sus albores, la coherencia de la actitud científica. El principio ontológico: "Todo tiene su causa", se corresponde con el gnoseológico: "Todo tiene su razón de ser". La explicación causal es asimilada a la racional y la razón científica se desenvuelve gracias a su trabajo interno, que delata y profundiza la experiencia inmediata en la experiencia abstracta. El principio de causalidad no es un producto de la especulación y sus orígenes se retrotraen a la experiencia inconsciente de las relaciones que ligán con los hechos. La razón no es lo inmediato, sino lo que vuelve a detenerse sobre la inmediatez, para reflexionarla, como paso mediador entre lo sensible y lo inteligible, a través de la flexibilidad de determinaciones del concepto. El pensamiento conceptual, que engendró el racionalismo, despreció el valor expresivo del mito. Olvidó que éste es una técnica eficaz para desenvolver la transición de lo sensible a lo abstracto. La razón es procedimiento generalizador. En la masa sensiblemente caótica de los fenómenos, ella descubre lo que está más allá de la superficie y llega a la unidad de las conexiones, a través de la pluralidad de las formas móviles.

La Ciencia en general está indiscutiblemente ligada a la posibilidad de racionalizar y esto significa —en su versión filosófica— tornar racional, reducir a conceptos que se encadenan en raciocinios y se ordenan en discurso. El racionalismo es un producto cuyas formas históricas se suceden en la evolución del pensamiento especulativo y pretende definirse como sistema en la fase adulta de la racionalidad. La descomposición de los grandes sistemas racionalmente elaborados por el progreso científico, se revela en la erosión de los valores racionales. La crítica atacó duramente el sustentáculo propio del racionalismo: el principio de causalidad, considerado por muchos como la estructura de la razón humana.

Resulta obvio recordar que el ejercicio de la Ciencia, jalonado en conquistas, a lo largo de los siglos, recibió, a partir de Galileo y, en particular desde Bacon y Descartes, en la Edad Moderna, el impulso necesario para constituirse gradualmente en la tutora de una nueva interpretación de la realidad universal. El siglo xix registra el avance de la gran ilusión del progreso científico, así como la preponderancia de las Ciencias más antiguas: Física y Matemáticas, como sus mayores exponentes. El siglo xx, por su parte, ha sido testigo, precisamente, de extraordinarios cambios y auténticas revoluciones en ambos campos. Actualmente vivimos el clima y las realizaciones de una nueva Física y de una nueva Matemática y un concepto de civilización inextricablemente asociado a conjuntos de técnicas, desde el artesano de las artes y oficios, hasta las operaciones binarias de la computación electrónica.

Quien se interese hoy por una versión no superficial del mundo, difícilmente podrá sustraerse de la versión científica que contemporáneamente se le ofrece. En ella se asiste a la sustitución de la representación del universo, que se entrega a la mera observación, por otra, que le es muy diferente y resulta ser, a la vez, producto de instrumentos y del cálculo matemático. Ella

mantiene, paradójicamente, el privilegio de multiplicar la acción del hombre sobre las cosas y de trastocar las condiciones mismas de su existencia terrestre.

La razón matemática alentó el mecanicismo, siendo el "quantum" su fundamento objetivo, mientras el "quale" permanecía relegado a apenas un aspecto transitorio, subjetivo. Tal fundamento ideológico fue superado por la matemática moderna, al vencer ésta las estrecheces de ese "quantum", tarea en la que Leibnitz descollara, al oponerse en su época, a la tendencia cartesiana, consistente en disolver la calidad en la cantidad.

En la cultura, comenzó el prestigio de los "instrumentos de análisis" y, entre ellos, como privilegiados por excelencia, los matemáticos. En nuestra época los representantes de la "Filosofía científica" —desviados de la tradición ontológica, en materia especulativa— sólo admiten como conocimiento positivo, las nociones básicas de la Lógica, de la Matemática y de la Física.

Pero la crítica de la Razón matemática —aún no emprendida por los filósofos de la Ciencia— revela que ninguna de esas disciplinas satisface el requisito del rigor formal, elevado a categoría absoluta. Las cuestiones axiomáticas en la Teoría de los conjuntos es relativa y los teoremas de los límites demuestran sobradamente que se da una voluntaria sumisión a condiciones restrictivas. El famoso teorema de Gödel dispone que la Matemática se torne formalmente válida, cuando fuere incompleta. Evidentemente, tales limitaciones, antes que disminuir, aumentan la eficiencia del método matemático como instrumento de análisis. Los especialistas saben que no hay método general de solución para ecuaciones diferenciales no lineales.

La Ciencia otorga al espíritu una cierta ebriedad. Pareciera como si fuera capaz de poner en manos del hombre, algo del poder creador. Es un arma prodigiosa, cuyo valor está condicionado por el uso que de ella se haga. Tal vez por eso, aun aquellos que más la admiran, no pueden sustraerse a un cierto estremecimiento, llegando a preguntarse, tras haber consagrado todas sus vidas a promoverla, si se puede confiar en su disciplina intrínseca y si las magníficas esperanzas que promete, no serán, en cambio, determinantes de una gran catástrofe que llegara a deglutir la presente civilización, en lugar de fundamentar una honesta sabiduría. La Ciencia actual no procura ya darnos una imagen de las cosas, sino de transformarlas y completarlas. Es terrible ahondar el problema de saber con qué fin se horada el secreto de lo real y el espíritu, podría decirse. Pero desde que el espíritu constituye, por sí mismo, una de las especies de la realidad, corrijamos esta declaración, recordando que el mismo espíritu es una categoría de la realidad: la inteligente, destinada a captar lo inteligible. El espíritu es actividad plena, que se enfrenta a cualquier tipo de realidad, esgrime preguntas ante ella y le exige respuestas satisfactorias, a veces como fórmulas matemáticas, que son "les grilles" con los cuales obtiene una representación esquemática. Y no se sabe, realmente, de qué asombrarse más: si de la inacabable fecundidad de lo real —que sobrepasa siempre todos los conceptos del pensamiento— o de la constante renovación del espíritu, que se mantiene alerta, en constante aprendizaje y quiebra los mejores métodos cuando ellos caducaron en eficiencia y utilidad que, diríamos, tiene la posibilidad de reinventarse sin pausa.

El pensamiento es dúctil, lo real es resistente; aquél es diáfano, éste, opaco. Pensar significa vencer el espesor de lo real. El pensamiento oficia de mediador —como idea— entre lo real físico y lo real espiritual y metafísico: de ahí el prestigio de la logicidad y de los aspectos científicos más directamente ligados a ella, como la matematicidad, con su correspondiente aureola

de rigor. Pero lo denominado rigor lógico, nunca podría ser definido por la lógica, excepto que otra disciplina estableciera criterios de rigurosidad ante los cuales la misma Lógica debería plegarse. Ni la Lógica ni la Matemática deciden los principios de tal rigorismo. El rigor de la praxis lógica o matemática, que —según la deducción natural de Gentzen— prescinde de la axiomática lógica en sus bases, antecede a cualquier tentativa de formalización teórica. No hay veracidad alguna en la creencia de que la técnica de control del rigor lógico en los enunciados, fue descubierta por Aristóteles: ella se funda, primariamente, en el mismo lenguaje. La teoría de Chomsky en lo referente a la competencia lingüística, sería efecto del control ejercido sobre el lenguaje, a fin de usarla rigurosamente. De ahí la natural conclusión de que tal competencia establece normas de rigor científico a integrarse en un contexto lógico. La teoría chomskiana acerca de la presencia, en cada hombre, de una estructura mental innata hereditaria, se reduciría a la afirmación de que rigor y control, son procesos hereditarios.

Es evidente que la praxis del racionalismo deductivo precedió a su teoría. La experiencia intelectual varía de aspectos en la misma proporción en la que está sujeta a metamorfosis o mutaciones. Ella es plástica, y, por esta causa, contraria a modelos y fijaciones en fórmulas dogmáticas. El antiguo y el nuevo positivismo restringieron, con sus vetos, el radio de acción de la experiencia intelectual y sus fórmulas no acompañan la evolución del concepto de investigación científica.

Cabría entender que a nadie admire el que las teorías matemáticas sólo sean comprendidas por un grupo de estudiosos del mundo entero. No falta quien reconozca que la inteligibilidad honda de esos conceptos, surgiría, precisamente, de ciertos atributos que tal vez resulten más estéticos que racionales, tras haber admitido que el formalismo matemático ofrece afinidad con la forma estética.

La configuración exterior de la teoría matemática deriva de sus atributos o propiedades definidos por los axiomas con rigor apenas intuitivo, pero la estructura latente de los conceptos abraza potencialidades indeterminadas. El concepto matemático es fecundo por el coeficiente de actividad que puede contener en las potencialidades de su estructura latente. La problemática teórica del conocimiento, que informa la epistemología contemporánea, estaría más próxima a la Lógica y a la Matemática, que a la Antropología especulativa. Los conceptos de civilización material con sentido tecnológico, se superpone al de cultura, con fundamento humanístico. El humanismo contemporáneo, contrariamente al clásico, se obligó a hacer concesiones a las Ciencias físico-matemáticas, que se integraron en la noción de "humanismo científico". Así, el clásico humanismo fue suplido por generalizaciones "científicas", tras haber reconocido en la ciencia físico-matemática, una auxiliar que podría, modestamente, contribuir a la educación de las nuevas generaciones.

Por su parte, los filósofos, en general —desde el presocratismo— trataron de establecer cánones de rigor formal para controlar los términos de la problemática especulativa del conocimiento, hasta el punto de trazar normas reguladoras para todas las ciencias. Ellos, al menos son responsables de recordar, a quienes quieran prestarles oídos, que no existen únicamente Ciencias físico-matemáticas, sino también las llamadas del espíritu o Ciencias del hombre, en sentido estricto. Que la realidad no es lineal ni homogénea y, por lo tanto que cada uno de sus aspectos debe ser asistido por las Ciencias correspondientes, sin imperialismos ni univocidades parcializantes. La situación de

la Filosofía en el mundo contemporáneo, donde la tecnología es reconocida como principal acelerador de los acontecimientos históricos, reviste todas las características de ruptura con las tendencias corrientes hasta ahora dominantes. Los neopositivistas —no obstante haber impulsado decisivamente la causa del pensamiento objetivo—, no supieron reconocer la importancia de la experiencia intelectual. Esta, en verdad, no cabe exclusivamente en los cuadros del conocimiento físico-matemático, ni en el de la Lógica formal. Exorbita el plano sistemático, sobrepasa los criterios limitativos de las categorías de decisión, quiebra el círculo cerrado de los dogmas y de las convenciones. El método filosófico, que sustituye las soluciones por los problemas, intenta adaptarse al curso de una experiencia intelectual tan completa cuanto sea posible. Es necesario que la actitud filosófica no se limite, en la problemática del conocimiento, a planteos de tipo excluyente, que oscilen entre empirismo y racionalismo. Puede darse el caso de omitir, sin escrúpulos, las circunstancias que llevan a admitir —como preexistente a todas las formas y modalidades del conocimiento sistemático—, determinada aptitud del hombre para reflexionar críticamente, frente a situaciones problemáticas. Esta aptitud de pensar antes de obrar —intuitiva del hombre—, es lo que constituyó, precisamente, su técnica de supervivencia en la especie. El análisis, sostenido por la reflexión crítica, representa la actividad de la inteligencia; mientras que la síntesis —ambiciosa o prematura— queda dependiendo de la imaginación. Sería ingenuo sostener que el método deductivo sólo fue posible tras la formulación de las reglas axiomáticas de inferencia analítica, para la ordenación de los grados formales de la prueba. El indiscutido prestigio de las Matemáticas, crecientemente renovado, se ha abierto paso a través de múltiples oportunidades de inserción en campos aparentemente ajenos al suyo propio. La seguridad que parece emerger del operar matemático, puede engendrar oasis de optimismo cósmico. Matemáticos y técnicos son ampliamente admirados: parece acompañarlos una aureola de confianza y novedad, simultáneamente. Con frecuencia se les rodea de expectativas increíbles, como las de quien asiste a sesiones de prestidigitación. La matematización parece ofrecer cierto resguardo contra variabilidades sorpresivas, incluso contra la desesperación. Muchos de sus cultores —entre ellos Russell— declararon haberse refugiado en ella como en un oasis de verdad y certeza. En un intento abarcador y omnicompreensivo, los matemáticos han querido asumir la responsabilidad de interpretación total de la realidad, aunque la suya sea una ciencia particular, caracterizada por su dedicación a la cantidad —o al orden— como prefiere decirse en nuestros días. Pero sus límites son evidentes y las Ciencias llamadas del hombre y de la cultura lo muestran palmariamente. Cuanto más se llega al área íntima del hombre —sede de su libertad— tanto menos posibilidades de beneficio pueden ofrecer las Matemáticas, no obstante la flexibilidad y souplesse con que se procure aplicarlas. En los temas específicos de Antropología filosófica, encontramos las mejores pruebas de este aserto: ni el lenguaje, ni el arte, ni las manifestaciones religiosas agradecen, por eficaz y apropiada, su colaboración, la cual escasamente puede darse a nivel estadístico. En el ámbito de la Filosofía del lenguaje, de la que habitualmente nos ocupamos, es dable constatar los conatos matematizantes en el área de la lingüística, en general. Es harto conocido el imperialismo ejercido, en la lingüística experimental, por la Teoría de la información, nutrida de tendencias analíticas y reductivas de la realidad integral del lenguaje, de la que cabe admirar sus minuciosas descripciones de funciones, las que no obstante no consiguen invalidar la insatisfactoria unilateralidad de sus presupuestos. Ella se maneja casi inge-

nuamente, viendo al lenguaje como exclusivo instrumento de comunicación o de "transmisión de mensaje" reduciéndolo a un mero accesorio de la vida humana, con olvido de que la lengua es tan universal como la realidad misma y de que no se suprimen aspectos de ella sin detrimento de su integridad. Análoga y decisiva limitación se da en el importantísimo, crucial y controvertido tema de la relación significado-significante. Los análisis semánticos han preocupado siempre a los lingüistas de todas las tendencias, a partir de los supuestos científicos y filosóficos que, advertida o inadvertidamente, profesan. En este campo, los sociólogos han procurado colaborar en análisis de contenidos lexicales y semánticos, ensayando descripciones científicas basadas, en lo posible, en versiones cuantitativas. Tales procedimientos les redituaron los llamados índices cuantificadores, referidos a palabras, frases y párrafos, como mejor lucro. Hace más de 30 años que la Lingüística estructural de mayor avanzada comenzó a trabajar, teórica y práctica, sin recurrir a los significados. De esta suerte, la Semántica fue excluida de la Lingüística, a favor de la Psicología, la Antropología cultural o la Lógica. Los lingüistas advirtieron que ese campo se resistía a todo intento de estructuración, a diferencia de la docilidad evidenciadas por la fonología y la Gramática, como lo atestiguan Vogt, Martinet, Ullman y Guiraut. Las exploraciones semánticas formales —de base saussuriana— no consiguen proporcionar ni un instrumento ni un método de análisis completos. En cuanto a los análisis semántico-lógicos, con su intento de semántica atómica (uso de monemas), o de la semántica nuclear (manejaando rasgos distintivos o rasgos pertinentes de sentido), los resultados no son más perfectos. No faltan las semánticas dichas "artificiales", como las de Wurster, Gardin y Leroy (de inspiración igualmente lógico-matemática), que se revelan como parcialmente eficaces en campos léxicos restringidos, de índole físico-natural; en los humanísticos enfrentan, inevitablemente, la dificultad de lograr un inventario de los innumerables tipos de objetos, así como de hallar un código para la descripción semántica de tales conceptos, sujetos éstos a variables en cuanto a autores, escuelas, países y épocas.

A nuestro entender, el problema de la competencia de la Ciencia para enfrentar la interpretación del Universo está ligado a las justas posibilidades y a las limitaciones que cada Ciencia particular tiene en su propio campo, armonizándose luego convenientemente. No se trata de domar o frenar al eros técnico, físico o matemático, en favor de cualquiera de los aspectos de la Antropología filosófica, sino de tener presente a la auténtica jerarquía de valores que corresponde a la naturaleza del hombre y del mundo. De ello se entiende específicamente la Filosofía.

JUDITH A. GARCÍA CAFFARENA

BIBLIOGRAFIA

- R. VERNEAUX, *Immanuel Kant: Crítica de la Razón Pura*, de la Colección *Crítica Filosófica*, dirigida por Luis Clavell, Edit. Magisterio Español S. A., Madrid, 1978, 112 pp.

El autor nos ha brindado anteriormente una exposición crítica más amplia y más minuciosa sobre la *Crítica de la Razón Pura de Kant*: su *Crítica de la Crítica de la Razón Pura de Kant*.

En este libro, más reducido y más sintético, el autor vuelve sobre la obra fundamental del filósofo alemán, para exponerla y criticarla sumariamente.

Por las razones apuntadas, la exposición resulta más fácil de aprehender en su conjunto.

Verneaux expone con claridad los distintos y sucesivos puntos fundamentales de la *Crítica de la Razón Pura*.

Comienza con el estudio de la "sensibilidad" (*Estética*, en la nomenclatura kantiana), la cual capta los datos propios y los constituye en *fenómenos*, mediante la forma *apriori* de *espacio y tiempo*.

A continuación se trata de la *Deducción trascendental de los juicios y conceptos o formas puras* de la inteligencia. La "apercepción" o unidad pura de la conciencia se aplica de doce *formas apriori* o *conceptos puros* a los fenómenos, para constituirlos en *objetos*.

Con esta síntesis *apriori* de los datos y formas de la sensibilidad, quedan fundadas las *matemáticas*; y, luego, de los fenómenos y formas o conceptos *apriori* de la inteligencia, se constituyen la *física* y las *ciencias empíricas*.

El autor continúa con la exposición de los problemas, tan oscuros en Kant, de los *esquemas* de la imaginación, para unir los fenómenos concretos de la sensibilidad con los conceptos abstractos del entendimiento; y de los *principios apriori de la inteligencia*, que condicionan trascendentalmente la aplicación de los conceptos a los fenómenos.

Verneaux se detiene, por último, en la *Dialéctica trascendental*, en las *Ideas* de la Razón: *mundo, yo y Dios* —quien es más bien, *ideal*—. Las *Ideas* son los objetos que condicionan la unidad de los fenómenos y, como tales, tienen su valor; pero, considerados como ideas de un objeto real, constituyen una "ilusión trascendental", ya que los conceptos o ideas sólo valen cuando informan fenómenos o constituyen una *síntesis apriori*. Con lo cual Kant cree demostrar la imposibilidad de la *Metafísica*, ya que estas *Ideas* son puras, destituidas de fenómeno y, por consiguiente, no pueden constituir una verdadera *ciencia*. Este raciocinio de Kant, como lo hace notar Verneaux, se

funda en el supuesto falso de que sólo hay un tipo de ciencia, la de los fenómenos, y que no cabe una ciencia de la realidad en sí, como la Metafísica.

A continuación el autor dedica su atención a la crítica kantiana a los tres tratados, que se fundan en las mencionadas Ideas: al de la *Psicología Racional*, al de la *Cosmología* y al de la *Teología Natural*. La crítica de Kant se funda en que ellos tratan de ideas, vacías de fenómenos, es decir, en que no tienen validez científica.

El libro termina con una *Conclusión*, en que el autor señala los falsos supuestos de la *Crítica de la Razón Pura de Kant*, y que había ido señalando ya antes a través de su exposición. Tales supuestos invalidan las conclusiones antimetafísicas de la obra kantiana. La tesis fundamental de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, de que la Metafísica es imposible, es un postulado, que Kant formula sin crítica ya en el mismo planteo fundamental de su obra, porque parte de un falso y restringido concepto de la ciencia, y también en la creación arbitraria de los juicios *sintéticos a priori*.

Mérito de Verneaux es haber logrado exponer con objetividad, orden y claridad una obra tan difícil, oscura a veces, como la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, y haber ido señalando los falsos supuestos, las ambigüedades, imprecisiones y errores, en que se fundan las *conclusiones agnósticas* del *Criticismo trascendental* del filósofo de Koenigsberg.

Un nuevo mérito que añade Verneaux a los muchos ya adquiridos en sus numerosas y sabias obras anteriores.

El libro pertenece a la Colección "*Crítica Filosófica*", que tan sagazmente dirige Luis Clavell, y que tan buenos tomos nos ha dado sobre libros importantes de filósofos famosos, expuestos con objetividad y crítica.

El libro está hermosa y sobriamente presentado como los otros anteriores de la misma Colección.

OCTAVIO N. DERISI

K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento. Tomo IV. Consumación de la obra creadora y redentora. Comunidad de discípulos e Iglesia*, Versión castellana de M. Villanueva, Ed. Herder, Barcelona, 1978, 516 pp.

Con la traducción de este cuarto volumen, la Editorial Herder de Barcelona completa la publicación de la extensa Teología del Nuevo Testamento de K. H. Schelkle, el conocido exégeta católico de Tubinga. Ya en el prólogo al segundo volumen, el autor había citado elogiosamente esta frase de K. Jaspers: "Todas las oportunidades de las Iglesias están en la Biblia, a condición de que, conscientes de los cambios del mundo, acierten a devolver hoy a ésta su lenguaje genuino". Sin duda sería excesivo suponer que esta frase determinó desde el comienzo la gestación y el desarrollo de la síntesis teológica elaborada por Schelkle. Pero la frase resume, al menos, el propósito que lo alentó en los largos años dedicados a la elaboración de su obra: llegar a una comprensión lo más profunda y exacta posible del mensaje del Nuevo Testamento, para hacerlo accesible a los hombres de nuestro tiempo.

Merece especial atención señalar el método seguido por el autor. A diferencia de otras obras similares, Schelkle no sigue el desarrollo histórico de la doctrina neotestamentaria, marcando más las diferencias de tradiciones y "teologías" que la unidad profunda del kerygma. Mucho menos incurre en

el error de proyectar un esquema preestablecido —tomado generalmente de la Teología dogmática— para rellenarlo luego de textos bíblicos. El método de Schelkle podría denominarse más bien, aunque en un sentido amplio, de orientación *semántica*. Es decir, se trata de investigar los vocablos, conceptos y temas para ahondar en su significado, hasta lograr una síntesis iluminadora partiendo del proceso genético del que surgió el texto inspirado.

En el primer tomo, el autor partía de la creación y del pecado como focos iniciales de toda la historia de la salvación. En este contexto cósmico-histórico situaba luego el hecho de la revelación y del acontecimiento de Cristo en su dimensión soteriología. El tercer volumen exponía las actitudes del hombre en orden al comportamiento moral, tal como se desprende del testimonio escriturario. Todo este proceso debía desembocar naturalmente en la *escatología*, que constituye el contenido esencial de este cuarto volumen. Por diversas razones (que el autor no explica y que sin duda son de carácter práctico) al final se inserta un apéndice sobre la dimensión eclesiológica de la fe cristiana. Esta última parte no encaja demasiado bien en el conjunto de la obra y parece ser más bien un suplemento con estructura propia.

Como muy bien lo señala el autor, el lenguaje teológico habla del “fin de los tiempos” preferentemente con conceptos y expresiones de la escatología y la apocalíptica. En la actualidad, se tiende a diferenciar estas dos tendencias y modos de expresión, entendiendo por “escatología” el *qué*, es decir, el hecho de la salvación en Cristo y de su definitiva consumación al fin de los tiempos, y por “apocalíptica” el *cómo*, es decir, el modo en que se desarrollan los acontecimientos finales en sus detalles concretos. El Nuevo Testamento también utiliza los términos *ésjatos* (fin de los tiempos) y *apokálypsis* (manifestación, revelación), pero no conoce la distinción arriba señalada, propia de la hermenéutica actual. De todas maneras, la distinción es importante desde el punto de vista teológico y hermenéutico, ya que sólo así es posible discernir el contenido revelado de su expresión literaria concreta, la cual lleva necesariamente la impronta de la época y de la cultura en que fueron redactados los textos.

Por la claridad de la exposición y por la amplitud de perspectiva con que son tratados los temas, esta Teología del Nuevo Testamento prestará un valioso servicio no sólo a los especialistas en Sagrada Escritura, sino también a los teólogos y a todos aquellos que tengan interés en disponer de una visión profunda y sintética del kerygma neotestamentario.

ARMANDO J. LEVORATTI

INDICE DEL VOLUMEN XXXIV

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El orden humano</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El orden humano</i>	163

ARTICULOS

JOSEPH DE FINANCE:	<i>Las dos formas del obrar y su raíz metafísica</i>	9
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Antropología filosófica y pedagogía</i>	37
JUAN A. CASAUBON:	<i>Apéndice sobre intencionalidad</i>	47
OMAR ARGERAMI:	<i>Experiencia y metafísica</i>	55
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Los aportes de M. Scheler a la ética</i>	61
WILLIAM R. DAROS:	<i>El origen del alma humana según la filosofía de A. Rosmini</i>	67
FRANCISCO LEOCATA:	<i>Substrato filosófico de la teología de J. B. Metz</i>	83
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Los primeros principios</i>	171
TEOFILO URDANOZ:	<i>La filosofía analítica actual y su terapia mediante la filosofía cristiana y tomista</i>	207
WILLIAM R. DAROS:	<i>Verdad y relativismo según el pensamiento de Tomás de Aquino</i>	231
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El mundo espiritual de la persona</i>	255
EMILIO KOMAR:	<i>Ordo et mysterium</i>	277
ABELARDO LOBATO:	<i>La filosofía cristiana de la libertad</i>	285
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El significado de la encíclica "Aeterni Patris" de León XIII, a los cien años de su publicación</i>	303

NOTAS Y COMENTARIOS

FEDERICO MIHURA SEEBER:	<i>La Política de Aristóteles en la exégesis contemporánea</i>	101
RAMON GARCIA DE HARO:	<i>La palabra</i>	107
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Etienne Gilson</i>	112
MANUEL J. SANCHEZ MARQUEZ:	<i>El ocio, la libertad y la cibernética</i>	115
JULIO RAUL MENDEZ:	<i>Participación y actitud contemplativa</i>	124

MARIA DE LA LUZ GARCIA ALONSO:	<i>La coherencia, ley general de la acción humana</i>	129
JAVIER RODRIGUEZ:	<i>La libertad en el pensamiento</i>	135
JUDITH A. GARCIA CAFFARENA:	<i>Ciencia e interpretación del universo</i>	309

BIBLIOGRAFIA

GIOVANNI VECCHI:	<i>Il concetto di pedagogia in Hegel</i> (Jorge H. Moreno)	143
LUCIA BRUNO FICHERA:	<i>Pedagogia e psicologia dell'apprendimento</i> (Jorge H. Moreno)	144
LUCIA BRUNO FICHERA:	<i>Pedagogia e psicologia del comportamento</i> (Jorge H. Moreno)	146
LOUIS JUGNET:	<i>Problemas y grandes corrientes de la filosofía</i> (Juan A. Casaubón)	147
JACQUES MARITAIN:	<i>Introducción a la filosofía</i> (Octavio N. Derisi)	149
JACQUES MARITAIN:	<i>Los grados del saber</i> (Octavio N. Derisi) ...	149
REGIS JOLIVET:	<i>Diccionario de filosofía</i> (Octavio N. Derisi) .	149
GUILLERMO DE SAINT-THIERRY:	<i>Comentario al Cantar de los Cantares</i> (Gabriel A. Galetti)	150
ANTONIO PEREZ ALCOCER:	<i>Introducción histórica a la filosofía</i> (Octavio N. Derisi)	151
AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE:	<i>Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo</i> (Octavio N. Derisi)	153
RAMON GARCIA DE HARO:	<i>La conciencia moral</i> (Octavio N. Derisi) ...	154
JORGE BITURRO:	<i>Introducción al filosofar</i> (Octavio N. Derisi)	156
R. VERNEAUX:	<i>Immanuel Kant: Crítica de la Razón pura</i> (Octavio N. Derisi)	315
K. H. SCHELKLE:	<i>Teología del Nuevo Testamento</i> (Armando J. Levoratti)	316
CRONICA		157
INDICE DEL VOLUMEN XXXIV		318

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 68333

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

PENSAMIENTO

**Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España**

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

**Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España**



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

El Banco de Italia es el respaldo del Banco de Italia.

Es el Decano de los Bancos privados argentinos.

Con 107 años de sólida trayectoria.

Con 73 sucursales en todo el territorio del país,
y 200 bancos corresponsales que cubren todo el mundo.
Ofreciendo más de 30 servicios específicos que satisfacen
totalmente las necesidades de sus clientes.

Una creciente eficiencia debido al alto nivel técnico
y profesional de su personal y gerencia.

Banco de Italia y Río de la Plata. Síntesis y ejemplo de lo que
debe ser un gran Banco.

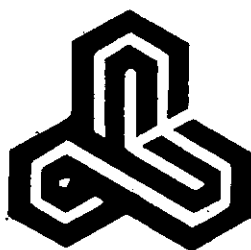
En la Argentina y en el mundo. Hoy y siempre.



Reconquista 100 / Capital

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,**

**con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

La Hidrófila Argentina

S. A. C. I.

Adm. y Ventas
C. M. de ALVEAR 1247
1602 Florida
Tel. 760-9071/79

UNA DE LAS FABRICAS MAS
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-
PECIALIZADA EN MATERIALES
TEXTILES PARA CURACIONES

ASTRA

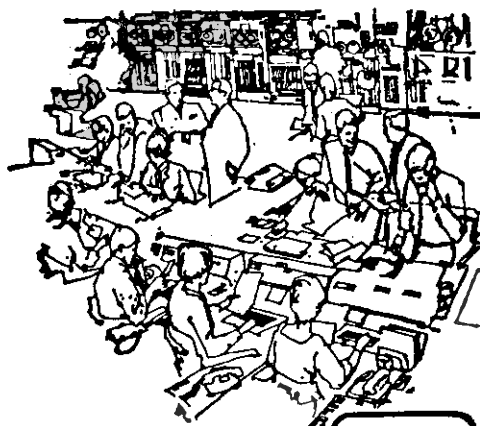
ASTRA

ASTRA

COMPANHIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



BANCO RÍO DE LA PLATA

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364



NUESTRO ARBOL GENEALOGICO

Un día fue semilla. Hoy, sus millones de descendientes plantados a través de una labor forestadora desarrollada durante casi medio siglo, conforman la base insustituible de la industria integrada del papel en la Argentina.

Pero nuestro árbol genealógico no comienza aquí. Su primer brote vio la luz el 2 de febrero de 1929, en Rosario, cuando un grupo de empresarios santafesinos fundó Celulosa Argentina, transformada luego en uno de los complejos industriales más importantes del país.

Hoy en día, Celulosa Argentina participa en el desarrollo del interior de nuestro país a través de sus seis establecimientos fabriles, en los que se elabora el 85 % de la producción nacional de pastas celulósicas, el 30 % de la producción nacional de papeles, cartulinas y cartones, y el 45 % de la producción nacional de soda cáustica y cloro, y de sus seis centros forestales, en los que se han plantado más de 40.000 hectáreas con 60 millones de árboles.

Pero nuestro árbol genealógico tampoco termina aquí. Continuamos desarrollando industrias con las metas fundamentales de una producción eficiente y el progreso del país.

**CA CELULOSA
ARGENTINA**
Una empresa con raíces en la patria.

Talleres Gráficos de UNIVERSITAS, S. R. L.
Ancaste 3227, Buenos Aires